O que é a filosofia antiga? pretende descrever em traços gerais e comuns o fenômeno histórico e espiritual que representa a filosofia antiga.

Por que nos limitar à filosofia antiga, tão distante de nós? Há várias respostas a dar.

Em primeiro lugar, é um domínio no qual espero ter adquirido certa competência.

Em segundo lugar, como disse Aristóteles, para compreender as coisas é necessário vê-las enquanto se desenvolvem, é preciso apreendê-las em seu nascimento. Se agora falamos de "filosofia" é porque os gregos inventaram a palavra *philosophia*, que significa "amor pela sabedoria", e porque a tradição da *philosophia* grega foi transmitida à Idade Média e posteriormente aos tempos modernos. Trata-se de apropriar-se do fenômeno em sua origem, sempre tendo consciência de que a filosofia é um fenômeno histórico que teve início no tempo e evoluiu até nossos dias.

A filosofia antiga é aqui exposta não como sistema, mas como exercício preparatório para a sabedoria, como *askesis* espiritual. A filosofia surge sempre, desde os pré-socráticos, passando por Sócrates e Platão, até os primórdios do cristianismo, de uma opção por um modo de vida, por uma visão global do universo, numa decisão voluntária de viver o mundo com os outros, em comunidade ou escola. Dessa conversão do indivíduo surge o discurso filosófico, que dirá a opção de existência como representação no mundo.

Pierre Hadot tornou-se professor honorário no Collège de France em 1991. Suas pesquisas concentraram-se primeiramente nas relações entre helenismo e cristianismo, em seguida na mística neoplatônica e na filosofia da época helenística. Elas orientam-se atualmente para uma descrição geral do fenômeno espiritual que a filosofia representa.



ISBN 978-85-15-01785-0

9 788515 017850

cód. 041108

PIERRE HADOT

O QUE É A FILOSOFIA ANTIGA?



LEITURAS LF FILOSÓFICAS

6ª EDIÇÃO

PIERRE HADOT

O QUE É A FILOSOFIA ANTIGA?

Edições Loyola

Título original:
Qu'est-ce que la philosophie antique?
© Éditions Gallimard, Paris, 1995
ISBN 2-07-032760-4

Edição: Marcos Marcionilo
Consultores: Mara Faury, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e José Eduardo Marques Baioni
Atualização bibliográfica: Dion Davi Macedo
Preparação: Sandra Garcia
Revisão: Renato da Rocha Carlos
Maurício Balthazar Leal
Diagramação: Telma dos Santos Custódio

Edições Loyola Jesuítas
Rua 1822, 341 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP
T 55 11 3385 8500
F 55 11 2063 4275
editorial@loyola.com.br
vendas@loyola.com.br
www.loyola.com.br

ISBN 978-85-15-01785-0
6ª edição: março de 2014
conforme novo acordo ortográfico da Língua Portuguesa

Sumário

À memória de A.-J. Voelke

Tempo virá em que para edificar-se moral-racionalmente ter-se-á preferencialmente as *Memorabilia* de Sócrates à Bíblia, e em que se há de servir de Montaigne e de Horácio como guias para o caminho que conduz à compreensão do sábio e do mediador o mais simples e imperecível de todos, Sócrates.

Nietzsche[1]

Os antigos filósofos gregos, como Epicuro, Zenão, Sócrates etc., permanecem muito mais fiéis à verdadeira Ideia do filósofo do que a que se fez nos tempos modernos.

"Quando hás de, enfim, começar a viver virtuosamente?", disse Platão a um ancião que lhe pedia escutasse algumas lições sobre a virtude. Não se deve apenas especular, mas é necessário também, de uma vez por todas, pensar em praticar. Mas hoje se toma por sonhador aquele que vive de acordo com o que ensina.

Kant

1. Ver as referências, p. 397.

É o desejo que gera o pensamento.

Plotino

Qual é o lugar do filósofo na cidade? É o de um escultor de homem.

Simplício

Os resultados de todas estas escolas e de todas as suas experiências pertencem a nós. Nós não aceitamos uma receita estoica com menos agrado porque nós já nos apropriáramos de receitas epicuristas.

Nietzsche

Querer o bem é preferível a conhecer a verdade.

Petrarca

Penso que jamais houve alguém que tivesse prestado pior serviço ao gênero humano do que aquele que ensinou filosofia como um ofício mercenário.

Sêneca

Em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles com grandes túnicas de pedantes. Eram pessoas honestas e, como as outras, rindo com seus amigos; e, quando se divertiram em fazer suas *Leis* e sua *Política*, fizeram-nas brincando. Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida. A mais filosófica consistia em viver simples e tranquilamente.

Pascal

Se as teorias filosóficas te seduzem, senta-te e te volta para ti mesmo. Mas não te chames

jamais de filósofo e só sofras se alguém te der esse nome.

Epicteto

Há em nossos dias professores de filosofia, mas não filósofos.

Thoreau

Sem a virtude, Deus não é senão uma palavra.

Plotino

"Nada fiz hoje." Não vivestes então? Pois essa é a ocupação mais fundamental e ilustre.

Montaigne

É o desejo que gera o pensamento.

Plotino

Qual é o lugar do filósofo na cidade? É o de um escultor de homem.

Simplício

Os resultados de todas estas escolas e de todas as suas experiências pertencem a nós. Nós não aceitamos uma receita estoica com menos agrado porque nós já nos apropriáramos de receitas epicuristas.

Nietzsche

Querer o bem é preferível a conhecer a verdade.

Petrarca

Penso que jamais houve alguém que tivesse prestado pior serviço ao gênero humano do que aquele que ensinou filosofia como um ofício mercenário.

Sêneca

Em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles com grandes túnicas de pedantes. Eram pessoas honestas e, como as outras, rindo com seus amigos; e, quando se divertiram em fazer suas *Leis* e sua *Política,* fizeram-nas brincando. Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida. A mais filosófica consistia em viver simples e tranquilamente.

Pascal

Se as teorias filosóficas te seduzem, senta-te e te volta para ti mesmo. Mas não te chames

jamais de filósofo e só sofras se alguém te der esse nome.

Epicteto

Há em nossos dias professores de filosofia, mas não filósofos.

Thoreau

Sem a virtude, Deus não é senão uma palavra.

Plotino

"Nada fiz hoje." Não vivestes então? Pois essa é a ocupação mais fundamental e ilustre.

Montaigne

Prefácio

Reflete-se muito raramente sobre o que é em si mesma a filosofia[1]. Ela é extremamente difícil de definir. Aos estudantes de filosofia faz-se sobretudo conhecer *as* filosofias. Os cursos acadêmicos de filosofia propõem regularmente, por exemplo, Platão, Aristóteles, Epicuro, os estoicos, Plotino e, depois das "trevas" da Idade Média, demasiadamente ignoradas nos programas oficiais, Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Bergson e alguns contemporâneos. Nos exames, é necessário redigir uma dissertação em que se demonstre conhecer bem os problemas postos pelas teorias deste ou daquele autor. Outra dissertação demonstrará a capacidade que se tem de refletir sobre um problema

1. Assinalamos a obra de G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, 1991 [*O que é a filosofia?*, tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro, ed. 34, 1992.], que está muito distante, em seu espírito e método, da presente obra, e o pequeno livro de A. Philonenko, *Qu'est-ce que la philosophie? Kant Fichte*, Paris, 1991, que, de uma maneira muito interessante, apresenta, a propósito das cartas de Fichte e Kant, o problema da essência da filosofia. Encontrar-se-á na *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, T. 7 (P-Q), Bâle, 1989, cols. 572-927, um considerável conjunto de estudos sobre a definição de filosofia desde a Antiguidade até os nossos dias.

qualificado de "filosófico", visto que foi em geral tratado por filósofos antigos ou contemporâneos. Em si, nada há a dizer de novo sobre isso. Na verdade, é estudando as filosofias que se pode ter uma ideia da filosofia. Portanto, a história da "filosofia" não se confunde com a das filosofias, caso se entenda por "filosofias" os discursos teóricos e os sistemas dos filósofos. Ao lado da história, há lugar para um estudo da vida e dos comportamentos filosóficos.

A presente obra pretende precisamente descrever em seus traços gerais e comuns o fenômeno histórico e espiritual que representa a filosofia antiga. O leitor me dirá: por que se limitar à filosofia antiga, tão distante de nós? Eu teria várias respostas para lhe dar. Em primeiro lugar, é um domínio no qual espero ter adquirido certa competência. Também, como disse Aristóteles, para compreender as coisas é necessário vê-las enquanto se desenvolvem[2], é preciso apreendê-las em seu nascimento. Se agora falamos de "filosofia" é porque os gregos inventaram a palavra *philosophia*, que significa "amor pela sabedoria", e porque a tradição da *philosophia* grega foi transmitida à Idade Média e posteriormente aos tempos modernos. Trata-se de apropriar-se do fenômeno em sua origem, sempre tendo consciência de que a filosofia é um fenômeno histórico que teve início no tempo e evoluiu até nossos dias.

Tenho a intenção de mostrar, em meu livro, a diferença profunda que existe entre a representação que os antigos faziam da *philosophia* e a representação que se faz habitualmente da filosofia em nossos dias, pelo menos na imagem

2. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252 a 24 [tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 1991].

transmitida aos estudantes por conta das necessidades do ensino universitário. Eles têm a impressão de que todos os filósofos estudados esforçaram-se sucessivamente para inventar, cada um de uma maneira original, uma nova construção sistemática e abstrata, destinada a explicar, de uma maneira ou de outra, o universo; ou, pelo menos, caso se trate de filósofos contemporâneos, que eles procuraram elaborar uma nova discussão sobre a linguagem. Dessas teorias, que se poderia denominar "filosofia geral", resultam, em quase todos os sistemas, doutrinas ou críticas da moral que extraem as consequências, para o homem e para a sociedade, dos princípios gerais do sistema e convidam, a partir disso, a fazer uma escolha de vida, a adotar uma maneira de comportar-se. Isso não entra na perspectiva do discurso filosófico.

Penso que essa representação é um erro caso seja aplicada à filosofia da Antiguidade. Evidentemente, não se trata de negar a extraordinária capacidade dos filósofos antigos de desenvolver uma reflexão teórica sobre os problemas mais sutis da teoria do conhecimento, da lógica ou da física. Contudo, essa atividade teórica deve ser situada em uma perspectiva diferente da que corresponde à representação corrente que se faz da filosofia. Em primeiro lugar, ao menos desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária; e essa opção determina até certo ponto a doutrina e o modo de ensino dessa doutrina. O discurso filosófico tem

sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não o contrário. Em segundo lugar, essa decisão e essa escolha jamais se fazem na solidão: nunca houve filosofia nem filósofos fora de um grupo, de uma comunidade, em uma palavra, de uma "escola" filosófica; e, precisamente, uma escola filosófica corresponde, nesse caso e antes de tudo, a uma maneira de viver, a uma escolha de vida, a uma opção existencial, que exige do indivíduo uma mudança total de vida, uma conversão de todo o ser, e, finalmente, a um desejo de ser e de viver de certa maneira. Essa opção existencial implica, por seu turno, certa visão de mundo, e será tarefa do discurso filosófico revelar e justificar racionalmente tanto essa opção existencial como essa representação do mundo. O discurso filosófico teórico nasce, dessa opção existencial inicial e reconduz, à medida do possível ou por sua força lógica e persuasiva, à ação que quer exercer sobre o interlocutor; ele incita mestres e discípulos a viver realmente em conformidade com sua escolha inicial ou, ainda, conduz de alguma maneira à aplicação de um ideal de vida.

Quero dizer que o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico. Um dos temas fundamentais deste livro será a distância que separa a filosofia da sabedoria. A filosofia não é senão o exercício preparatório para a sabedoria. Não se trata de opor, de um lado, a filosofia como um discurso filosófico teórico e, de outro, a sabedoria como um modo de vida silencioso que será praticado a partir do momento em que o discurso

tiver atingido seu acabamento e sua perfeição, segundo o esquema que É. Weil[3] propõe ao escrever:

> *O filósofo não é um "sábio": ele não tem (ou não é) a sabedoria; ele fala e, mesmo quando seu discurso tem por fim único se suprimir, isso não impede que ele fale até o momento em que tenha concluído e fora dos instantes perfeitos em que tenha concluído.*

Isso é uma situação análoga à do *Tractatus logico-philosophicus*[4] de Wittgenstein, no qual o discurso filosófico do *Tractatus* desdobra-se finalmente em uma sabedoria silenciosa[5]. A filosofia antiga admite muito bem, de uma maneira ou de outra e desde o *Banquete*[6] de Platão, que o filósofo não é um sábio, mas ela não se considera um puro discurso que é suspenso no momento em que a sabedoria aparece; ela é, ao mesmo tempo e indissoluvelmente, discurso e modo de vida, que tendem, ambos para a sabedoria sem jamais atingi-la. Contudo, é verdade que o discurso de Platão, Aristóteles ou Plotino é suspenso no limiar de certas experiências que, se não são a sabedoria, são uma espécie de antegozo.

3. É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, 1950, p. 13.

4. *Tractatus logico-philosophicus*, 2ª ed., tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo, Edusp, 1994 [N. do T.].

5. Cf. sobre esse ponto Gottfried Gabriel, "La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein", in *Le Nouveau Commerce*, 82-83, 1992, p. 84.

6. *O Banquete*, 6ª ed., tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991; *O Banquete*, introdução, tradução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1973; *Um Banquete*, 3ª ed., seleção, introdução e tradução de Jaime Bruna, São Paulo, Cultrix, 1952 [N. do T.].

Não se pode mais opor modo de vida e discurso, como se eles correspondessem respectivamente à prática e à teoria. O discurso pode ter um aspecto prático à medida que tende a produzir um efeito sobre o ouvinte ou o leitor. Quanto ao modo de vida, ele pode ser não teórico, evidentemente, mas teorético, isto é, contemplativo.

Para ser claro, devo especificar que entendo a palavra "discurso" no sentido filosófico de "pensamento discursivo" expresso na linguagem escrita ou oral, e não no sentido, disseminado em nossos dias, de "maneira de falar que revela uma atitude" ("discurso racista", por exemplo). Em contrapartida, recuso-me a confundir linguagem e função cognitiva. Citarei, a esse propósito, as linhas esclarecedoras de J. Ruffié[7]:

> *De fato, pode-se perfeitamente pensar e conhecer sem linguagem e talvez, para certas interpretações, conhecer melhor. O pensamento reconhece a própria capacidade de definir uma conduta racional e a faculdade de representação mental e de abstração. O animal (capaz de distinguir a forma triangular ou certas combinações de objetos) pensa como a criança que não fala ou o surdo-mudo que não foi educado [...]. O estudo clínico demonstra que não há correlação entre o desenvolvimento da linguagem e o da inteligência: um deficiente intelectual pode falar bem, um afásico pode ser muito inteligente [...]. E no homem normal as faculdades de elaboração manifestam-se, às vezes, mais ou menos esmagadas pelas faculdades de expressão. As grandes descobertas parecem ser feitas independentemente da linguagem, a partir dos esquemas* (patterns) *elaborados no cérebro.*

7. J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, 1976, p. 357.

Insisto nesse ponto porque reencontraremos, no curso deste livro, situações nas quais a atividade filosófica continua a se exercer, ainda que o discurso não possa exprimir essa atividade.

Não se trata de opor e separar, de um lado, a filosofia como modo de vida e, de outro, um discurso filosófico que será, de algum modo, exterior à filosofia. Ao contrário, trata-se de mostrar que o discurso filosófico participa do modo de vida. Mas, em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida do filósofo determina seu discurso. Isso nos leva a dizer que não se pode considerar os discursos filosóficos realidades existentes em si e por si mesmas, e estudar a estrutura independentemente do filósofo que as desenvolveu. Pode-se separar o discurso de Sócrates da vida e da morte de Sócrates?

Uma noção aparecerá frequentemente nas páginas que se seguem, a de exercícios espirituais[8]. Designo por esse termo as práticas, que podem ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica. O discurso do professor de filosofia pode, ademais, tomar a forma de um exercício espiritual, à medida que esse discurso se apresente sob uma forma tal que o discípulo, do mesmo modo que o ouvinte, o leitor ou o interlocutor, possa progredir espiritualmente e transformar-se interiormente.

8. J.-P. Vernant utiliza também esse termo em *Mythe et pensée chez les Grecs*, t. I. Paris, 1971, p. 96 [*Mito e pensamento entre os gregos*, 2ª ed., tradução de Haiganuch Sarian, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, p. 119].

Nossa demonstração desenvolver-se-á em três etapas. A primeira consistirá em retraçar a história dos primeiros empregos da palavra *philosophia* e em compreender o sentido da definição filosófica dessa palavra por Platão quando, no *Banquete*, ele define a *philosophia* como o desejo de sabedoria. Em seguida, procuraremos reencontrar as características das diferentes filosofias da Antiguidade consideradas em seu aspecto de modo de vida, o que nos levará finalmente a estudar os traços comuns que as unem. Em um terceiro momento, buscaremos expor por qual razão e em que medida a filosofia foi concebida a partir da Idade Média como uma atividade puramente teórica. Por fim nos perguntaremos se é possível retornar ao ideal antigo de filosofia. Para justificar nossas afirmações, nos apoiaremos muito sobre os textos dos filósofos antigos. Isso representará, penso eu, um serviço aos estudantes que nem sempre têm fácil acesso às fontes.

As reflexões que apresento ao leitor são fruto de longos trabalhos consagrados aos filósofos e à filosofia antigos. Dois livros influenciaram-me muito no curso dessas pesquisas. Em primeiro lugar, *Seelenführung* (*Direção de almas*), de P. Rabbow[9], publicado em 1954, que expõe as diferentes formas que tomar essas práticas podem nos epicuristas e nos estoicos, e que teve igualmente o mérito de marcar a continuidade existente entre a espiritualidade antiga e a cristã, mas talvez limitando-se demasiado exclusivamente aos aspectos retóricos dos exercícios espirituais. Em seguida, a obra de minha mulher, que escreveu, antes de conhecer-me, um livro sobre Sêneca e

9. P. Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, 1954.

a tradição da direção da consciência greco-romana[10], que repõe a obra do filósofo estoico na perspectiva geral da filosofia antiga.

Tive o prazer de conhecer dois filósofos que também estavam, cada um de uma maneira independente da minha, interessados nesses problemas: o saudoso A.-J. Voelke[11], cujos estudos sobre a filosofia como terapia da alma foram publicados recentemente, e meu colega polonês J. Domanski[12], cuja obra sobre a concepção de filosofia na Idade Média e no Renascimento mostra como a concepção antiga de filosofia foi ocultada, mas apenas parcialmente, na Idade Média e como retornou no Renascimento, por exemplo em Petrarca e em Erasmo. Por outro lado, acredito que meu artigo intitulado "Exercices spirituels et philosophie antique", publicado em 1977, teve influência sobre a ideia que M. Foucault tinha de "cultura de si"[13]. Já afirmei alhures as convergências e as divergências que há entre nós[14].

Devo exprimir de todo o coração meu reconhecimento a Éric Vigne, que me propôs escrever esta obra, indicou-me o plano e teve comigo uma paciência exemplar. Minha

10. Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-romische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969 (apresentada como tese de doutoral em 1965, publicada, sem modificações, um pouco mais tarde).

11. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Préface de P. Hadot. Fribourg/Paris, 1993.

12. J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*, Préface de P. Hadot, Fribourg/Paris, 1996.

13. M. Foucault, *Le souci de soi*, Paris, 1984, p. 57.

14. P. Hadot, "Réflexions sur la notion de culture de soi", in *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale*, Paris, 9: 261-269, 10, 11 janvier 1988.

cara colega R. Hamayon, com seus conselhos e escritos, esclareceu-me os problemas muito complexos apresentados pelo xamanismo. Que ela encontre aqui a expressão de minha profunda gratidão! Meus calorosos agradecimentos a Sylvie Simon, Gwenaëlle Aubry, Jeannie Carlier, Ilsetraut Hadot, que releram esta obra para eliminar dela, tanto quanto possível, as incorreções e os erros.

P[redacted]te

A definição platônica do filósofo e seus antecedentes

Capítulo 1

A filosofia antes da filosofia

A historia *dos primeiros pensadores da Grécia*

"A filosofia antes da filosofia." Efetivamente, as palavras da família *philosophia* surgiram apenas no século V a.C. e o termo só foi definido filosoficamente no século IV a.C. por Platão; contudo, Aristóteles e, com ele, toda a tradição da história da filosofia consideram filósofos os primeiros filósofos gregos[1] que apareceram no início do século VI, na periferia da zona de influência grega, nas colônias da Ásia Menor, exatamente na cidade de Mileto: Tales, matemático e físico, um dos Sete Sábios, célebre por ter predito o eclipse do sol de 28 de maio de 585, depois Anaximandro e Anaxímenes. Esse movimento de pensamento estender-se-á

1. Encontrar-se-ão os fragmentos de suas obras em *Les Présocratiques*, Éd. J.-P. Dumont (citado Dumont nas notas que se seguem), Paris, Gallimard, 1988, (Bibliothèque de la Pléiade) [*Os Pré-socráticos*, 2ª ed., seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza, traduções de José Cavalcante de Souza et. al, São Paulo, Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores); Gerd A. Bornheim (org.), *Os filósofos pré-socráticos*, São Paulo, Cultrix, 1988]. Veja-se igualmente, do mesmo autor, a edição que ele estabeleceu para o público estudantil, *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard (Folio Essais, 152).

a outras colônias gregas, agora para as da Sicília e do Sul da Itália. É assim que, no século VI, Xenófanes de Colofão emigra para Eleia, que Pitágoras, originário da ilha de Samos (não longe de Mileto), fixa-se em Crotona no fim do século VI e depois no Metaponto. Pouco a pouco o Sul da Itália e a Sicília tornar-se-ão o centro de uma atividade intelectual extremamente viva, por exemplo com Parmênides e Empédocles.

Todos esses pensadores propõem uma explicação racional do mundo, e isso é uma reviravolta decisiva na história do pensamento. Já existiam cosmogonias antes deles, no Oriente Médio e também na Grécia arcaica, mas elas eram de tipo mítico, isto é, descreviam a história do mundo como uma luta entre entidades personificadas. Eram "gêneses" no sentido bíblico do livro do *Gênesis*[2], "livro das gerações", destinadas a conduzir um povo à memória de seus ancestrais e a uni-los às forças cósmicas e às gerações dos deuses. Criação do mundo, criação do homem, criação do povo, tal é o objeto das cosmogonias. Como bem mostrou G. Naddaf[3], embora os primeiros pensadores gregos substituam essa narração mítica por uma teoria racional do mundo, eles conservam o esquema ternário que estruturava as cosmogonias míticas. Eles propõem uma teoria da origem do mundo, do homem e da cidade. Essa teoria é racional porque procura explicar o mundo não por uma luta entre os elementos, mas por uma luta entre as realidades "físicas" e a predominância de uma sobre as outras. Essa transformação radical resume-se, aliás, na palavra grega *physis*, que, em sua origem, significa ao mesmo tempo o início, o desenvolvimento e o resultado do processo pelo qual uma coisa se constitui. O objeto de sua caracterização intelectual, caracterização que eles denominam investigação[4], *historia*, é a *physis* universal.

2. *Bíblia: tradução ecumênica*, São Paulo, Edições Loyola, 1994; há transcriação de Haroldo de Campos do *Gênesis*: *Bere'shith: a cena da origem (e outros estudos de poética bíblica)*, transcriações por Haroldo de Campos, São Paulo, Perspectiva, 1993 (Signos, 16).

3. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de* phusis, Leviston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992.

As teorias racionais, em toda a tradição filosófica grega, serão influenciadas por esse esquema cosmogônico original. Daremos aqui apenas o exemplo de Platão, que, na sequência de diálogos intitulados *Timeu*[5], *Crítias*[6] e *Hermócrates* (projetado, mas substituído pelas *Leis*), quis, por sua vez, escrever um grande tratado sobre a *physis*, em toda a sua extensão, desde a origem do mundo e do homem até a origem de Atenas. Aqui ainda reencontraremos um livro das "gerações" que leva os atenienses à lembrança de sua origem e de seus ancestrais para enraizá-los na ordem universal e no ato fundador do Deus criador. Platão, além do mais, não dissimula isso: ele propõe, no *Timeu*, o que denomina um mito verossímil, ao introduzir a figura mítica do Demiurgo que produz o mundo contemplando o Modelo eterno que são as Ideias[7]. No livro X das *Leis*, Platão já não se satisfaz em propor uma narração mítica; ele quer fundar sua cosmogonia sobre uma

4. Heráclito, *Fragmento* 35, Dumont, p. 154; Platão, *Fédon*, 96 a 7.

5. *Timeu*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém, Editora da Universidade Federal do Pará, 1986.

6. *Crítias*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém, Editora da Universidade Federal do Pará, 1986.

7. Cf. P. Hadot, "Physique et poésie dans le *Timée* de Platon", in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115: 113-133, 1983. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution*..., pp. 341-442.

demonstração rigorosa apoiada em argumentos aceitáveis por todos. Nesse esforço racional, retorna explicitamente à noção de *physis*, concebida como "natureza-processo" pelos primeiros pensadores gregos, insistindo, por sua parte, no caráter primordial e original desse processo. Mas, para Platão[8], o primordial e original é o movimento e processo que se gera a si mesmo, que é automotor, isto é, a alma. O esquema evolucionista é substituído, assim, por um esquema criacionista: o universo já não nasce do automatismo da *physis*, mas da racionalidade da alma, e a alma, como princípio *primeiro*, anterior a tudo, identifica-se à *physis*.

A paideia

Pode-se falar também de filosofia antes da filosofia a propósito de outra corrente do pensamento grego pré-socrático: refiro-me às práticas e teorias que se reportam a uma exigência fundamental da mentalidade grega, o desejo de formar e de educar[9], o cuidado daquilo que os gregos denominavam *paideia*[10]. Desde os distantes tempos

8. Cf. id., ibid., pp. 443-535.

9. Sobre o início da educação moral entre os gregos, cf. I. Hadot, *Seneca...*, pp. 10-38, e, da mesma autora, "The Spiritual Guide", in *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, org. A. H. Armstrong, New York, Crossroad, 1986, pp. 436-459.

10. Para a Grécia arcaica e Atenas até o fim do século V, consulte-se W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, 1964 [*Paideia. A formação do homem grego*, tradução de Artur M. Parreira, São Paulo/Brasília, Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília, 1986]. Espera-se que se traduza para o francês o segundo tomo dessa obra, que trata dessa vez de Sócrates e de Platão, e foi publicada em Berlim em 1955. Veja-se também H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1950 [*História da educação na Antiguidade*, trad. de Mário Leônidas Casanova, São Paulo/Brasília, EPU/INL, 1975], e o capítulo "The Origins of Higher Education at Athens", in J. P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, 1972, pp. 32-68.

da Grécia homérica, a educação dos jovens fora a grande preocupação da classe dos nobres, daqueles que possuem a *aretê*, isto é, a excelência necessária pela nobreza de sangue[11], que se tornará, mais tarde, com os filósofos, a virtude, isto é, a nobreza da alma. Podemos fazer uma idéia dessa educação aristocrática graças aos poemas de Teógnis, que são uma compilação de preceitos morais[12]. Essa educação é dada pelos adultos no próprio grupo social. Prepara-se nele para adquirir as qualidades: força física, coragem, senso de dever e de honra que convêm aos guerreiros e se encarnam nos grandes ancestrais divinos que se tomam por modelo. A partir do século V, com o desenvolvimento da democracia, as cidades terão o mesmo cuidado em formar os futuros cidadãos por meio de exercícios corporais, ginástica e música, e por meio do espírito. Mas a vida democrática engendra lutas pelo poder: é necessário saber persuadir o povo, fazê-lo tomar essa ou aquela decisão na assembleia. É, portanto, necessário, caso se queira tornar-se um chefe do povo, adquirir a habilidade da linguagem. É a essa necessidade que há de responder o movimento sofístico.

11. Cf. W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 29 ss. [pp. 17 ss. da tradução brasileira], que mostra muito bem a diferença entre a educação (do aristocrata, conforme o ideal de sua casta) e a cultura (do homem tal qual ele deveria ser, segundo a filosofia).

12. Cf. W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 236-248 [N. do T.: pp. 160-172. Para uma tradução de poemas de Teógnis, cf. *Poesia grega e latina*, seleção, notas e tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo, Editora Cultrix, 1964 (Clássicos Cultrix)].

Os sofistas do século V

Com o desenvolvimento da democracia ateniense no século V, toda a atividade intelectual que se disseminara nas colônias gregas da Jônia, da Ásia Menor e do Sul da Itália fixa-se em Atenas. Pensadores, professores e sábios afluem para essa cidade, introduzindo modos de pensamento ainda pouco conhecidos ali, e que são mais ou menos bem acolhidos. Por exemplo, o fato de Anaxágoras[13], proveniente da Jônia, ter sido acusado de ateísmo e precisar exilar-se mostra bem que o espírito de investigação que se desenvolvera nas colônias gregas da Ásia Menor era profundamente insólito para os atenienses. Os famosos "sofistas" do século V são muitas vezes estrangeiros. Protágoras e Pródico são provenientes da Jônia; Górgias, do Sul da Itália. O movimento de pensamento que eles representam mostra-se ao mesmo tempo como uma continuidade e como uma ruptura em relação ao que os precede. Continuidade à medida que o método de argumentação de Parmênides, Zenão de Eleia ou Melisso volta a ser encontrado nos paradoxos sofísticos, continuidade também à medida que os sofistas visam reunir todo saber científico ou histórico acumulado pelos pensadores anteriores a eles. Mas também ruptura, porque, de um lado, eles submetem esse saber anterior a uma crítica radical, insistindo, cada um à sua maneira, no conflito que opõe a natureza (*physis*) e as convenções humanas (*nómoi*), e porque, de outro lado, sua atividade é especialmente dirigida à formação da juventude, tendo em vista o êxito na política. Seu ensino

13. Sobre os conflitos entre os filósofos e a cidade, cf. a antiga mas sempre útil obra de P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904.

responde a uma necessidade. O desenvolvimento da vida democrática exige que os cidadãos, sobretudo os que querem chegar ao poder, possuam uma habilidade perfeita da palavra. Até então, os jovens eram formados segundo a *aretê*, pela *synousía*, isto é, pela frequentação do mundo adulto[14], sem distinção. Os sofistas, ao contrário, inventam a educação em ambiente artificial, o que se tornará uma das características de nossa civilização[15]. Eles são os profissionais do ensino, antes de tudo pedagogos, ainda que seja necessário reconhecer a notável originalidade de um Protágoras, de um Górgias ou de um Antifonte, por exemplo. Por um salário, eles ensinavam a seus alunos receitas que lhes permitissem persuadir os ouvintes, defender, com a mesma habilidade, o pró e o contra (antilogia). Platão e Aristóteles acusaram-nos de ser comerciantes do saber, negociantes no atacado e no varejo[16]. Eles, por outro lado, ensinam não só a técnica do discurso que persuade, mas também tudo o que pode servir para atingir a dimensão da visão que sempre seduz um auditório, isto é, a cultura geral, pois trata-se lá também tanto de ciência, geometria ou astronomia como de história, sociologia ou teoria do direito. Eles não fundam escolas permanentes, mas propõem,

14. Sobre a *synousía*, cf. Platão, *Defesa de Sócrates*, 19 e [*Defesa de Sócrates*, 4ª edição, tradução de Jaime Bruna, São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores)].

15. Encontrar-se-ão os fragmentos dos sofistas nos *Les Présocratiques* (citado p. 27, n. 1), pp. 981-1178 e em J.-P. Dumont, *Les sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, 1969. Sobre os sofistas, cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, 1985; J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988; G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, pp. 267-338; J. P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 38-46; B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, 1995.

16. Platão, *Sofista*, 222 a – 224 d [*Sofista*, 3ª edição, tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores)]; Aristóteles, *Refutações Sofísticas*, 165 a 22.

mediante retribuição, séries de cursos e, para atrair os ouvintes, fazem sua própria publicidade dando conferências públicas, por ocasião das quais eles provam seu saber e habilidade. Eles são professores ambulantes que beneficiam com sua técnica não só Atenas, mas ainda outras cidades.

Assim a *aretê*, a excelência, dessa vez concebida como competência que deve permitir desempenhar um papel na cidade, pode tornar-se objeto de aprendizado, se o sujeito que a aprende tem as atitudes apropriadas e se as exerce satisfatoriamente.

Capítulo 2

O surgimento da noção de "filosofar"

O testemunho de Heródoto

É quase certo que os pré-socráticos dos séculos VII e VI a.C., Xenófanes ou Parmênides por exemplo, e mesmo provavelmente — apesar de certos testemunhos antigos porém muito discutíveis —, Pitágoras[1] e Heráclito[2], não conheceram o adjetivo *philosophos* nem o verbo *philosophein* (filosofar) tampouco, com mais forte razão, a palavra *philosophia.* Essas palavras, com efeito, segundo toda verossimilhança, só apa-

1. Há opiniões divergentes sobre esse assunto: R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, 1956; W. Burkert, "Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'", in *Hermes*, 88: 159-177, 1960; C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966, pp. 15 e 96-102. Concordo com W. Burkert que o caso relatado por Heráclido do Ponto (cf. Diógenes Laércio, I 12 [*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2ª ed., tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1997]; Cícero, *Tusculanas*, V, 8; Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 58) é uma projeção sobre Pitágoras da noção platônica de *philosophia.*

2. Heráclito, B 35, Dumont, p. 134, e a nota de J.-P. Dumont, p. 1236, que emite dúvidas sobre a autenticidade da palavra "filósofo"; do mesmo modo Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*, t. I, Dublin/Zurich, 1969, p. 159.

receram no século V, no século de Péricles, no qual Atenas brilha ao mesmo tempo por sua preponderância política e por seu esplendor intelectual, à época de Sófocles, de Eurípides, dos sofistas, à época também em que, por exemplo, o historiador Heródoto, originário da Ásia Menor, no decorrer de suas numerosas viagens, passa a viver na célebre cidade. E talvez seja precisamente em sua obra que se encontra a primeira menção a uma atividade "filosófica". Heródoto narra o encontro lendário de Sólon, o legislador de Atenas (séculos VII-VI), um dos que são denominados os Sete Sábios, com Creso, o rei da Lídia. Este, orgulhoso de seu poder e de suas riquezas, dirige-se a Sólon nestes termos[3]:

> *Meu caro ateniense, a notícia de tua sabedoria* (sophiês) *e de tuas viagens chegou até nós. Não ignoro absolutamente que, por amar a sabedoria* (philosopheôn), *percorreste muitos países, por causa de teu desejo de conhecer.*

Vislumbra-se aqui o que representavam naquele momento a sabedoria e a filosofia. As viagens que Sólon realizou tinham como fim conhecer, adquirir vasta experiência da realidade e dos homens, descobrir a um só tempo países e costumes diferentes. Observe-se a esse respeito quanto isso se assemelha ao que os pré-socráticos caracterizam intelectualmente como uma *historia*, isto é, uma investigação[4]. Essa experiência pode fazer daquele que a possui um bom juiz nas coisas da vida humana. Eis por que

3. Heródoto, *Histórias*, I, 30 [tradução de J. Brito Broca, São Paulo/Rio de Janeiro/Porto Alegre, W. M. Jackson, s.d. (Clássicos Jackson).].

4. Cf. acima, p. 29; se Heráclito fala efetivamente de filósofos em seu fragmento 35 (cf. p. 35, nota 2), observe-se, então, que ele vincula filosofia e investigação.

Creso pergunta a Sólon qual é, para ele, o homem mais feliz. E ele responderá que ninguém pode ser considerado feliz antes de ter visto o fim de sua vida.

Heródoto revela a existência de uma palavra que talvez já estivesse na moda anteriormente mas que, em todo caso, tinha um futuro, na Atenas do século V, a Atenas da democracia e dos sofistas. De maneira geral, desde Homero, as palavras compostas em *philo-* serviam para designar a disposição de alguém que encontra seu interesse, seu prazer, sua razão de viver, na dedicação a essa ou àquela atividade: *philo-posia*, por exemplo, é o prazer e o proveito que se tem ao beber, *philo-timia* é a propensão para angariar honras, *philo-sophia* será, portanto, o interesse pela *sophía*[5].

A atividade filosófica, orgulho de Atenas

Os atenienses do século V eram orgulhosos dessa atividade intelectual, desse interesse pela ciência e pela cultura que florescia em sua cidade. Na *Oração fúnebre* que Tucídides[6] o faz pronunciar em memória dos pri-

5. Sobre a palavra *philosophia*, veja-se também E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963, pp. 280-283 [*Prefácio a Platão*, tradução de Enid Abreu Dobránzky, Campinas, Papirus, 1996, pp. 296-299]; W. Burkert (artigo citado, p. 35, nota 1), p. 172.

6. Tucídides, *A Guerra do Peloponeso*, II, 40, 1 [*História da Guerra do Peloponeso*, 3ª ed., tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1987; *A Guerra do Peloponeso*, Livro I, introdução, tradução e notas de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, tese de Doutorado em Letras. São Paulo, USP, 1972; *Oração Fúnebre de Péricles*, in *Eloquência grega e latina*, seleção, tradução, introdução e notas liminares de Jaime Bruna, São Paulo, Ediouro, s.d., pp. 9-15].

meiros soldados que tombaram na guerra do Peloponeso, Péricles, o homem de Estado ateniense, faz nestes termos o elogio do modo de vida que se pratica em Atenas: “Somos amantes da beleza sem extravagâncias e filosofamos sem indolência”. Os dois verbos empregados são compostos de *philo-*: *philokalein* e *philosophein.* Aqui, logo notamos, é simplesmente proclamado o triunfo da democracia. Já não são apenas as personalidades de exceção ou os nobres que conseguem alcançar a excelência (*aretê*), mas todos os cidadãos podem atingir esse fim, na medida em que amam a beleza ou se entregam ao amor da *sophía.* No início do século V, o orador Isócrates, em seu *Panegírico*[7], retomará o mesmo tema: foi Atenas que revelou ao mundo a filosofia.

Essa atividade engloba tudo o que se refere à cultura intelectual e geral: as especulações dos pré-socráticos, as ciências nascentes, a teoria da linguagem, a técnica retórica, a arte de persuadir. Às vezes ela se refere mais precisamente à arte de argumentação, e é o que se supõe por uma alusão do sofista Górgias em seu *Elogio de Helena*[8]. Ela, diz ele, não é responsável por seu ato, pois foi induzida a agir assim por causa da vontade dos deuses, ou sob pressão da violência, ou ainda pela força de persuasão, ou enfim por paixão. E distingue três formas de persuasão pela linguagem, uma consistindo nos “combates dos discursos dos filósofos”[9]. Trata-se, sem dúvida, de discussões públicas nas quais os sofistas enfrentavam-se para mostrar seu talento,

7. Isócrates, *Panegírico*, § 47.

8. *Elogio de Helena*, Tradução de Maria Cecília Coelho, in Maria Cecília Coelho, *Górgias: verdade e construção discursiva*, dissertação de mestrado em Filosofia, São Paulo, USP, 1997, pp. 83-89.

9. *Ibid.*, 13.

opondo seus discursos a propósito temas sem vinculação com um problema particular, jurídico ou político, mas revelavam sua cultura geral.

A noção de *sophía*

As palavras *philo-sophos* e *philo-sophein* supõem outra noção, a de *sophía*, mas antes é necessário reconhecer que na época não existia definição filosófica dessa noção.

Para definir *sophía*, os intérpretes modernos sempre hesitam entre a noção de saber e a de sabedoria. O *sophós* é aquele que sabe muitas coisas, que viu muitas coisas, que viajou muito, ou o que sabe se conduzir bem na vida e é feliz? Será sempre necessário repetir tudo isso no curso desta obra, as duas noções estão longe de excluir-se: o verdadeiro saber é, finalmente, um saber-fazer, e o verdadeiro saber-fazer é um saber-fazer o bem.

Desde Homero, as palavras *sophía* e *sophós* foram empregadas nos contextos mais diversos, a propósito de condutas e de inclinações que, aparentemente, não têm nada a ver com as dos “filósofos”[10]. Na *Ilíada*, Homero[11] fala do carpinteiro que, graças aos preceitos de Palas Atena, se mostra sagaz em toda *sophía*, isto é, em todo saber-fazer. De

10. B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim, 1965; G. B. Kerferd, “The Image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato”, in *Images of Man*, Mélanges Verbeke, Louvain, 1976, pp. 18-28.

11. *Ilíada*, 15, 411 [tradução de Carlos Alberto Nunes, São Paulo, Ediouro, s. d.; *MHNIS*. A ira de Aquiles. Canto I da *Ilíada* de Homero, tradução de Haroldo de Campos e Trajano Vieira, transcrição visual de José Roberto Aguilar, São Paulo, Nova Alexandria, 1994].

maneira análoga, o hino homérico *A Hermes*[12], após ter narrado a invenção da lira, acrescenta que o próprio deus modela o instrumento de uma *sophía* além da arte da lira, a saber, a siringe. Trata-se aqui, portanto, de uma arte, de um saber-fazer musical.

A julgar por esses dois exemplos, pode-se perguntar legitimamente se, tanto no caso do fabricante de navios como no do músico, a palavra *sophía* não designa, de preferência, atividades e práticas que são submetidas à medida e à regra[13] e supõem um ensino e uma aprendizagem mas, por outro lado, exigem também o concurso de um deus, uma graça divina, que revela ao artesão ou ao artista os segredos de fabricação e ajuda-os no exercício de sua arte.

Da mesma maneira, *sophiê* é empregada por Sólon[14] no século VII a.C. para designar a atividade poética, que é fruto, sempre ao mesmo tempo, de um longo exercício e da inspiração das Musas. Essa potência da palavra poética, inspirada pelas Musas que dão seu sentido aos acontecimentos da vida humana, aparece mais claramente em Hesíodo, no início do século VII. Se não utiliza literalmente a palavra *sophía*, ele exprime com muita força o conteúdo da sabedoria poética. Testemunha bastante interessante, pois põe em paralelo a *sophía* do poeta e a do rei[15]. São as Musas que inspiram o rei sensato. As Musas vertem sobre a língua e sobre os lábios daquele que elas escolheram um orvalho suave, um doce mel:

Todas as gentes o olham decidir as sentenças
com reta justiça e ele, firme, falando na ágora.

As palavras do poeta também mudam os corações:

Feliz é quem as Musas
Amam, doce de sua boca flui a voz.
Se com angústia no ânimo recém-ferido
alguém aflito mirra o coração e se o cantor
servo das Musas hineia a glória dos antigos
e os venturosos Deuses que têm o Olimpo,
logo esquece os pesares e de nenhuma aflição
se lembra, já os desviaram os dons das Deusas.

Já aparece aqui a ideia, fundamental na Antiguidade, do valor psicagógico do discurso e da importância capital da habilidade da palavra[16]. Palavra que opera em dois registros aparentemente muito diferentes, o da discussão jurídico-política: os reis decidem a justiça e põem fim à discórdia, e o do encanto poético: os poetas, com seus cantos, mudam o coração dos homens. *Mnemosyne*, mãe das Musas, é "olívio de males e pausa de aflições"[17]. Nesse encanto, pode-se descobrir um esboço do que serão mais tarde os exercícios espirituais filosóficos, sejam eles da ordem do discurso ou da contemplação. Porquanto não é somente pela beleza dos cantos e das histórias que narram que as Musas fazem esquecer os males, mas porque

12. Homero, *A Hermes*, I, 511.

13. J. Bollack, "Une histoire de *sophiê*" (c. r. de Gladigow, ver-se p. 39, nota 10), in *Revue des études grecques*, t. 81, 1968, p. 551.

14. Sólon, *Elegias*, I, 52.

15. Hesíodo, *Teogonia*, 80-103 [N. do T.: *Teogonia. A origem dos deuses*, 2ª edição, estudo e tradução de Jaa Torrano, São Paulo, Iluminuras, 1991 (Biblioteca Pólen). Vali-me dessa tradução para todas as citações.].

16. Cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, pp. 45-49; P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven, 1970 (c. r. de F. Kudlien, in *Gnomon*, 1973, pp. 410-412).

17. Hesíodo, *Teogonia*, 55.

fazem os poetas e aquele que escuta ascender a uma visão cósmica. Se "elas a Zeus pai hineando alegram o grande espírito"[18], é porque cantam para ele e fazem-no ver "o que é, o que será e o que foi", e é precisamente isso que cantará o próprio Hesíodo em sua *Teogonia*. Uma sentença epicurista atribuída a Metrodoro, discípulo de Epicuro, dirá: "Lembra-te de que, nascido mortal e com uma vida limitada, subiste, graças à ciência da natureza, ao infinito do espaço e do tempo, e que viste o que é, o que será e o que foi"[19]. E, antes dos epicuristas, Platão já dissera que a alma, a quem pertence a elevação de pensamento e a contemplação da totalidade, não considera a morte uma coisa a temer[20].

A *sophía* pode, por outro lado, também designar a habilidade com a qual se sabe conduzir com outrem, habilidade que pode chegar até a astúcia e a dissimulação. Por exemplo, na compilação de sentenças que codifica a educação aristocrática escrita por Teógnis no século VI a.C. e dirigida a Cirnos, encontra-se o conselho[21]:

> *Cirnos, apresenta a cada um dos teus amigos um aspecto diferente de ti mesmo. Matiza-te conforme os sentimentos de cada um. Um dia te ligues a um e depois procura a propósito mudar de personagem. Porquanto a habilidade (*sophiê*) é melhor mesmo do que uma grande excelência (*aretê*).*

18. Id., ibid., 37.

19. Cf. Epicuro. *Lettres, maximes, sentences*, traduit et commenté par J.-F. Balaudé, Paris, 1994, p. 210 (sentença 10).

20. Platão, *A República*, VI, 486 a [*A República*, 2ª ed., tradução de Carlos Alberto Nunes e introdução de Benedito Nunes, Belém, Editora da Universidade Federal do Pará, 1988; *A República*, 2ª ed., tradução de Jacó Guinsburg, São Paulo, Difel, 1973].

21. Teógnis, *Poemas elegíacos*, 1072 e 213.

Vê-se a riqueza e variedade dos componentes da noção de *sophía*. Eles se reencontram na representação lendária e popular e, de resto, histórica que se fez da figura dos Sete Sábios[22], cujos traços já se encontram em alguns poetas do século VI, e depois em Heródoto e em Platão. Tales de Mileto (fim do século VII-VI) possui, antes de tudo, um saber que poderíamos qualificar de científico: prevê o eclipse do sol de 28 de maio de 585, afirma que a Terra repousa sobre a água; mas ele tem igualmente um saber técnico: se lhe atribui o desvio do curso de um rio; enfim, ele demonstra possuir perspicácia política: procura salvar os gregos da Jônica, propondo-lhes formar uma federação. De Pítacos de Mitilene (século VII) atestou-se apenas uma atividade política. Sólon de Atenas (século VII-VI) é também, já vimos, um homem político, cuja benéfica legislação deixa uma grande lembrança, mas é também um poeta que exprime em seus versos seu ideal ético e político. Quílon de Esparta, Periandro de Corinto, Bias de Priene (os três do início do século VI) são igualmente homens políticos, célebres por algumas leis que editaram ou por suas atividades oratória e judiciária. As indicações concernentes a Cleóbulo de Lindos são as mais incertas: sabemos somente que se lhe atribui certo número de poemas. Atribuem-se aos Sete Sábios algumas máximas, "frases breves e memoráveis", diz Platão[23], pronunciadas por cada um deles no momento em que, reunidos em Delfos, quiseram oferecer a Apolo, em seu templo, as primícias de sua sabedoria e dedicaram-lhe

22. B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München, 1952.

23. Platão, *Protágoras*, 343 a-b [*Protágoras*, tradução, estudo introdutório e notas de Eleazar Magalhães Teixeira, Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará, 1986].

as inscrições que todo mundo repete: "Conhece-te a ti mesmo", "Nada em demasia". Efetivamente, uma lista de máximas que se diz ser obra dos Sete Sábios foi gravada próximo ao templo de Delfos, e o costume de inscrevê-las para que fossem lidas por todos os que passassem nas diferentes cidades gregas foi disseminado. É assim que se descobriu em 1966, em Aï Khanun, na fronteira do atual Afeganistão, nessa época, perto de uma escavação feita em uma cidade de um antigo reino grego, o Bactriano, uma estela mutilada que, como mostrou L. Robert, continha originalmente uma série completa de cento e quarenta máximas délficas. Foi Clearco[24], discípulo de Aristóteles, que as fez gravar no século III a.C. Vê-se aqui a importância que o povo grego atribuía à educação moral[25].

A partir do século VI, outro componente será acrescido à noção de *sophía*, com o desenvolvimento das ciências "exatas", a medicina, a aritmética, a geometria, a astronomia. Já não há somente "especialistas" (*sophoi*) no domínio das artes ou da política, mas também no domínio científico. Por outro lado, desde Tales de Mileto, uma reflexão cada vez mais específica desenvolveu-se no domínio do que os gregos denominavam *physis*, isto é, o fenômeno de brotação dos seres vivos, do homem, mas também do universo, reflexão que esteve desde então, muitas vezes, intimamente misturada a arrazoados éticos, como em Heráclito, por exemplo, ou sobretudo em Demócrito.

24. L. Robert, "De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane", in *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus*, 1968, pp. 416-457.

25. Cf. I. Hadot, "The Spiritual Guide", pp. 441-444.

Quanto aos sofistas, eles serão atraídos por conta de sua intenção de ensinar aos jovens a *sophía*: "Meu ofício" — dizia o epitáfio de Trasímaco — "é a *sophía*"[26]. Para os sofistas, a palavra *sophía* significa, em primeiro lugar, um saber-fazer na vida política, mas implica também todos os componentes que entrevimos, notadamente a cultura científica, ao menos na medida em que ela faz parte da cultura geral.

26. Trasímaco, A VIII, Dumont, p. 1072.

Capítulo 3

A figura de Sócrates

A figura de Sócrates teve influência decisiva sobre a definição do "filósofo" que Platão propôs em seu diálogo *Banquete*, uma verdadeira tomada de consciência da situação paradoxal do filósofo no meio dos homens. Por essa razão, devemos nos deter longamente não no Sócrates histórico, dificilmente cognoscível, mas na figura mítica de Sócrates tal qual apresentada pela primeira geração de seus discípulos.

A figura de Sócrates

Comparou-se muitas vezes Sócrates a Jesus[1]. Entre outras analogias, é verdade que eles tiveram imensa influência histórica, embora tenham exercido sua atividade em um espaço e um tempo limitados em relação à história do mundo: uma pequena cidade ou um pequeno país, e tenham tido um número muito pequeno de discípulos. Os

1. Th. Derman, *Socrate et Jésus*, Paris, 1944. Sobre Sócrates, cf. F. Wolff, *Socrate*, Paris, 1985 [*Sócrates: o sorriso da razão*, 4ª ed., tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987 (Encanto Radical).]; E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, Stuttgart, 1992.

dois não escreveram nada, mas possuímos sobre eles testemunhas "oculares": sobre Sócrates as *Memoráveis*[2] de Xenofonte, os diálogos de Platão; sobre Jesus os Evangelhos[3], e, mesmo assim, é muito difícil para nós definir com certeza o que foram o Jesus histórico e o Sócrates histórico. Após sua morte, seus discípulos[4] fundaram escolas para difundir sua mensagem, mas as escolas fundadas pelos "socráticos" parecem muito mais diferentes umas das outras do que os cristianismos primitivos, o que nos permite decifrar a complexidade da atitude socrática. Sócrates inspirou, ao mesmo tempo, Antístenes — o fundador da escola cínica, que preconizava a tensão e a austeridade e deveria influenciar profundamente o estoicismo — e Aristipo — fundador da escola de Cirene, para quem a arte de viver consistia em tirar o melhor partido possível das situações que se apresentavam concretamente, que não desdenhava o repouso e o prazer e deveria, também, exercer influência considerável sobre o epicurismo —; mas ele inspirou igualmente Euclides — fundador da escola de Megara, célebre por sua dialética. Um único de seus discípulos, Platão, triunfou na história, seja porque soube conferir a seus diálogos um imperecível valor literário, seja antes porque a escola que fundou sobreviveu durante séculos, salvando assim seus diálogos e desenvolvendo ou mesmo deformando sua doutrina. Em todo caso, um ponto parece comum a todas

2. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, 4ª ed., tradução de Líbero Rangel de Andrade, São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

3. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Edições Paulinas, 1991; *Bíblia – tradução ecumênica*. São Paulo, Edições Loyola, 1994; *Bíblia – tradução ecumênica*. Versão completa em CD-ROM. São Paulo: Loyola Multimídia, 1997.

4. Leia-se em F. Wolff, *Socrate*, pp. 112-128, "L'album de famille", que caracteriza excelentemente as diferentes personagens.

essas escolas: com elas aparece o conceito, a ideia de filosofia, concebida, nós o veremos, como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso.

Talvez tivéssemos outra ideia de quem foi Sócrates se as obras produzidas em todas as escolas fundadas por seus discípulos tivessem sobrevivido e, especialmente, se toda a literatura dos diálogos "socráticos", que põem em cena Sócrates dialogando com seus interlocutores, tivesse sido conservada até nós. É necessário lembrar, em todo caso, que o dado fundamental dos diálogos de Platão, a encenação de diálogos nos quais Sócrates desempenha, quase sempre, o papel de interrogador, não é invenção de Platão, mas que seus famosos diálogos pertencem a um gênero, o diálogo "socrático", que foi verdadeira moda entre os discípulos de Sócrates[5]. O sucesso dessa forma literária permite vislumbrar a impressão extraordinária que a figura de Sócrates produziu sobre seus contemporâneos e sobretudo sobre seus discípulos, e a maneira pela qual conduzia suas conversas com seus concidadãos. No caso dos diálogos socráticos redigidos por Platão, a originalidade dessa forma literária consiste menos na utilização de um discurso dividido em questões e respostas (visto que o discurso dialético existia bem antes de Sócrates) do que no papel de personagem central assinalado a Sócrates. Disso resulta uma relação muito particular entre o autor e sua obra, de

5. Aristóteles, *Poética*, 1447 b 10 [*Poética*, 4ª ed., tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza, São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores); *Poética*, in *A Poética Clássica*., 6ª ed., tradução de Jaime Bruna, São Paulo, Cultrix, 1995]. Cf. C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Munich, 1975, pp. 17 ss.

um lado, e entre o autor e Sócrates, de outro. O autor simula não intervir em sua obra, visto que se contenta aparentemente em reproduzir um debate que opôs duas teses adversas: pode-se, quando muito, supor que ele prefere a tese que faz Sócrates defender. Ele toma, de alguma maneira, a máscara de Sócrates. Tal é a situação que se encontra nos diálogos de Platão. Jamais o "eu" de Platão aparece. O autor não intervém sequer para dizer que foi ele que compôs o diálogo, e não se põe em cena na discussão entre os interlocutores. Contudo, evidentemente, não especifica o que remete a Sócrates e o que remete a ele próprio nos temas debatidos. Portanto, quase sempre é extremamente difícil distinguir em certos diálogos a parte socrática e a parte platônica. Sócrates aparece, assim, pouco tempo após sua morte, como uma figura mítica. Mas foi precisamente esse mito que marcou com traços indeléveis toda a história da filosofia.

O não saber socrático e a crítica do saber sofístico

Na *Defesa de Sócrates*, na qual Platão reconstitui, à sua maneira, o discurso que Sócrates pronuncia diante de seus juízes por ocasião do processo em que foi condenado, ele narra que um de seus amigos, Querefonte[6], perguntara ao oráculo de Delfos se existia alguém mais sábio (*sophós*) que Sócrates, e o oráculo teria respondido que não. Sócrates se questiona, então, sobre o que o oráculo quis dizer, lançando-se em uma longa investigação junto às pessoas que, segundo a tradição grega e de quem falamos no capítulo

6. Platão, *Defesa*, 20-23.

precedente, possuem a sabedoria, isto é, o saber-fazer, homens de Estado, poetas, artesãos, para descobrir alguém que fosse mais sábio que ele. Percebe então que todas as pessoas que acreditam tudo saber não sabem nada. Disso conclui que é o mais sábio porque não crê saber o que não sabe. O que o oráculo quis dizer é, portanto, que o mais sábio dos humanos é "quem compreendeu que sua sabedoria é verdadeiramente desprovida do mínimo valor"[7]. Tal será, precisamente, a definição platônica do filósofo no diálogo intitulado *Banquete*: o filósofo nada sabe, porém é consciente de seu não saber.

A tarefa de Sócrates, que lhe foi confiada, diz a *Defesa*, pelo oráculo de Delfos, isto é, em última instância, pelo deus Apolo, será fazer que os outros homens tomem consciência de seu próprio não saber, de sua não sabedoria. Para realizar essa missão, Sócrates agirá como quem nada sabe, isto é, com ingenuidade. É a famosa ironia socrática: a ignorância dissimulada, o ar cândido com o qual, por exemplo, ele investigou para saber se havia alguém mais sábio que ele. Como diz uma personagem da *República*[8]:

Ei-la, a habitual ironia de Sócrates! Eu já sabia e predissera a esses jovens que não quererias responder, que simularias ignorância, que tudo farias para não responder às perguntas que te fossem apresentadas!

É porque, nas discussões, Sócrates é sempre o interrogador: "é que ele confessa nada saber", como nota Aristóteles[9]. "Sócrates, depreciando-se a si mesmo" — diz

7. *Id.*, *ibid.*, 23 b.
8. Platão, *República*, I, 337 a.
9. Aristóteles, *Refutações sofísticas*, 183 b 8.

Cícero —, "não permite que seus interlocutores digam senão o que ele quer refutar: assim, pensando em uma coisa e dizendo outra, tinha prazer em usar habitualmente essa dissimulação que os gregos denominavam 'ironia'"[10]. Na verdade, não se trata de uma atitude artificial, de um *parti pris* de dissimulação, mas de uma espécie de humor que recusa levar totalmente a sério tantos os outros como a si mesmo, porque, precisamente, tudo o que é humano, e mesmo tudo o que é filosófico, é coisa bem pouco assegurada, de que não se pode ter muito orgulho. A missão de Sócrates é fazer que os homens tomem consciência de seu não saber. Trata-se aqui de uma revolução na concepção de saber. Sem dúvida, Sócrates pode dirigir-se a estranhos, e o faz com prazer, dizendo-lhes que têm apenas um saber convencional, que só agem sob a influência de preconceitos sem fundamento refletido, para mostrar-lhes que seu pretenso saber não repousa sobre nada. Mas ele se dirige sobretudo aos que estão persuadidos, por sua cultura, de possuir "o" saber. Até Sócrates, houve dois tipos de personagens desse gênero: de um lado os aristocratas do saber, isto é, os mestres de sabedoria ou de verdade, como Parmênides, Empédocles ou Heráclito, que opunham suas teorias à ignorância da multidão; de outro, os democratas do saber, que pretendiam poder vender o saber a todo mundo: os sofistas. Para Sócrates, o saber não é um conjunto de proposições e fórmulas feitas que se pode escrever ou vender; como mostra o início do *Ban-*

10. Cícero, *Lúculo*, 5, 15. Sobre a ironia socrática, cf. R. Schaerer, "Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique", in *Revue de métaphysique et de morale*, 48: 181-209, 1941; V. Jankélévitch, *L'Ironie*. Paris, 1964; ver também G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T. II, Paris, 1971, pp. 286 ss.

quete[11], Sócrates chega atrasado pois permaneceu a meditar, imóvel e em pé, "ocupando seu espírito consigo mesmo". Tão logo ele faz sua entrada na sala, Agatão, que é o anfitrião, convida-o a sentar-se perto dele, "a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia ideia que te ocorreu em frente de casa". "Seria bom, Agatão" — responde Sócrates —, "se dessa natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio". O que ele quer dizer é que o saber não é um objeto fabricado, um conteúdo acabado, transmissível diretamente pela escritura ou por não importa qual discurso.

Quando Sócrates pretende saber uma única coisa, ou seja, que nada sabe, é porque ele recusa a concepção tradicional de saber. Seu método filosófico consistirá não em transmitir um saber, o que exigiria *responder* às questões dos discípulos, mas, ao contrário, em *interrogar* os discípulos, pois ele mesmo não tem nada a dizer-lhes, nada a ensinar-lhes de conteúdo teórico de saber. A ironia socrática consiste em simular aprender alguma coisa de seu interlocutor, para levá-lo a descobrir que não conhece nada no domínio do que pretende ser sábio.

Mas essa crítica do saber, aparentemente negativa, tem dupla significação. De um lado, supõe que o saber e a verdade, como já vislumbramos, devem ser engendrados pelo próprio indivíduo. Por isso Sócrates afirma, no *Teeteto*[12], que se contenta, na discussão com outrem, em desempenhar o papel de parteiro. Ele mesmo não sabe nada e não

11. *Banquete*, 174 d–175 d.
12. *Teeteto*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém, Editora Universidade Federal do Pará, 1988.

ensina nada[13], mas contenta-se em questionar, e são suas questões, suas interrogações, que auxiliam seus interlocutores a parir "sua" verdade. Essa imagem nos permite entender bem que é na alma que se encontra o saber e que ao indivíduo cabe descobri-la, até que ele descubra, graças a Sócrates, que seu saber era vazio. Na perspectiva de seu próprio pensamento, Platão exprimirá miticamente essa ideia, dizendo que todo conhecimento é reminiscência de uma visão que a alma teve em uma existência anterior. Será necessário aprender a recordar-se. Para Sócrates, ao contrário, a perspectiva é muito diferente. As questões de Sócrates não conduzem seu interlocutor a saber alguma coisa e a chegar a conclusões que se possam formular sob a forma de proposições sobre este ou aquele objeto. O diálogo socrático chega, ao contrário, a uma aporia, à impossibilidade de concluir e de formular um saber. Ou, antes, é porque o interlocutor descobrirá quão ilusório é seu saber que ele descobrirá ao mesmo tempo sua verdade, isto é, que, passando do saber a si mesmo, principiará a pôr-se a si mesmo em questão. Dito de outro modo, no diálogo "socrático", a verdadeira questão que está em jogo não é *isso de que se fala*, mas *aquele que fala*, como o diz Nícias, personagem de Platão[14]:

> *Não sabes que aquele que se aproxima muito perto de Sócrates e entra em diálogo com ele, mesmo que tenha começado, no início, a falar com ele de outra coisa, ele não se constrange em ser conduzido em círculo por esse discurso, até que seja necessário dar razão de si mesmo tanto quanto da maneira pela qual se vive presentemente e daquela que viveu sua*

13. *Ibid.*, 150 d.
14. *Laques*, 187 e 6.

> *existência passada. Quando se chega lá, Sócrates não te deixa partir antes de ter, bem a fundo e de uma bela maneira, submetido tudo à prova de seu exame [...] É para mim uma alegria frequentá-lo. Eu não vejo nenhum mal que me faça recordar o bem ou o mal que eu tenha feito ou ainda faça. Aquele que faz isso será necessariamente mais prudente no resto de sua vida.*

Sócrates leva seus interlocutores a examinar-se, a tomar consciência de si mesmos. Como "um tavão"[15], fustiga seus interlocutores com questões que os põem em questão, que os obrigam a prestar atenção a si mesmos, a tomar cuidado consigo mesmos[16]:

> *Meu caro, tu, um ateniense da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma?*

Trata-se bem menos de questionar o saber aparente que se acredita possuir do que de se questionar a si mesmo e os valores que dirigem nossa própria vida. No fim das contas, após ter dialogado com Sócrates, seu interlocutor já não sabe muito bem por que age. Ele toma consciência das contradições de seu discurso e de suas próprias contradições internas. E vem a saber, como Sócrates, que nada sabe. Mas, fazendo isso, toma distância em relação a si mesmo, desdobra-se, uma parte de si mesmo identificando-se, de agora em diante, com Sócrates no acordo mútuo que este exige de seu interlocutor em cada etapa da discus-

15. *Defesa*, 30 e.
16. *Ibid.*, 29 d-e.

são. Opera-se nele uma tomada de consciência de si; ele se põe a si mesmo em questão.

O verdadeiro problema não é, portanto, saber isso ou aquilo, mas ser desta ou daquela maneira[17]:

Eu que, negligenciando o de que cuida toda gente — riquezas, negócios, postos militares, tribunas e funções públicas, conchavos e lutas que ocorrem na política, coisas em que me considero de fato por demais pundonoroso para me imiscuir sem me perder [...] Eu que me entreguei à procura de cada um de vós em particular, a fim de proporcionar-lhes o que declaro o maior dos benefícios, tentando persuadir cada um de vós a cuidar menos do que é seu que de si próprio para vir a ser quanto melhor e mais sensato.

Esse apelo ao "ser", Sócrates o exerce não somente por suas interrogações, sua ironia, mas também e sobretudo por sua maneira de ser, seu modo de vida, seu ser mesmo.

O apelo do "indivíduo" ao "indivíduo"

Filosofar não é mais, como queriam os sofistas, adquirir um saber, ou um saber-fazer, uma *sophía*, mas é pôr-se a si mesmo em questão, pois experimenta-se o sentimento de não ser o que se deveria ser. Tal será a definição de filósofo, do homem que deseja a sabedoria, no *Banquete* de Platão. E esse sentimento provém do fato de que se encontrou uma personalidade, Sócrates, que, apenas por sua presença, obriga aquele que se aproxima dele a pôr-se em

17. *Ibid.*, 36 c.

questão. É isso que dá a entender Alcibíades no fim do *Banquete*. É no elogio a Sócrates pronunciado por Alcibíades que surge, pela primeira vez parece, na história, a representação do Indivíduo, caro a Kierkegaard, do Indivíduo como personalidade única e inclassificável. Existem normalmente, diz Alcibíades[18], diferentes tipos nos quais se podem dispor os indivíduos; por exemplo, o "grande general, nobre e corajoso", como Aquiles, nos tempos homéricos, como Brásidas, o chefe espartano, entre os contemporâneos; ou ainda o tipo "homem de Estado, eloquente e prudente": Nestor no tempo de Homero, Péricles em nossos dias. Mas Sócrates é impossível de classificar. Não se pode compará-lo a nenhum outro homem, quanto mais aos silenos e aos sátiros. Ele é *átopos*: estranho, extravagante, absurdo, inclassificável, esquisito. No *Teeteto*, dirá de si mesmo: "Eu sou totalmente esquisito (*átopos*) e não crio senão *aporia* (perplexidade)"[19].

Essa personalidade única tem algo de fascinante, exerce uma espécie de atração mágica. Seus discursos filosóficos mordem o coração como uma víbora e provocam na alma, diz Alcibíades, um estado de possessão, um delírio e uma embriaguez filosófica, isto é, uma subversão total[20]. É necessário insistir ainda nesse ponto[21]. Sócrates age de maneira irracional sobre aqueles que o ouvem, pela emoção que provoca, pelo amor que inspira. Em um diálogo escrito por um discípulo de Sócrates, Ésquines de Esfetos, Sócrates diz, a propósito de Alcibíades, que, se ele, Sócrates,

18. *Banquete*, 221 c-d.
19. *Teeteto*, 149 a.
20. *Banquete*, 215 c e 218 b.
21. Cf. A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, Napoli, Bibliopolis, 1976, 163.

não é capaz de ensinar algo de útil a Alcibíades (o que não é surpreendente, dado que Sócrates nada sabe), ele crê ao menos poder torná-lo melhor, graças ao amor que experimenta por ele e à medida que vive com ele[22]. No *Teages*, diálogo falsamente atribuído a Platão, mas escrito entre 369 e 345 a.C.[23], provavelmente enquanto Platão ainda era vivo, um discípulo diz a Sócrates que, mesmo sem ter recebido qualquer ensinamento de Sócrates, ele pode progredir pelo simples fato de estar no mesmo lugar que o mestre e de poder tocá-lo. O Alcibíades do *Banquete* lhe diz e o repete, os encantos de Sócrates têm um efeito perturbador sobre ele[24]:

> *De tal modo me sentia que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas [...] Pois me força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido.*

Isso não significa que Sócrates seja mais eloquente e brilhante que os outros. Bem ao contrário, diz Alcibíades, à primeira impressão seus discursos parecem completamente ridículos[25]:

> *Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas.*

Parece que aqui Alcibíades faz alusão à argumentação habitual de Sócrates, presente nas memórias sobre Sócrates

22. K. Döring, "Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates", in *Hermes*, 112: 16-30, 1984. Cf. também C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, München, 1975, p. 233, nota 1.
23. *Teages*, 130 d. Cf. C. W. Müller, op. cit., p. 128, nota 1.
24. *Banquete*, 215 c-e; 216 a.
25. *Ibid.*, 221 e.

redigidas por Xenofonte[26], de que, para aprender o ofício de sapateiro, de carpinteiro, de ferreiro ou de estribeiro, deve-se procurar um mestre, e mesmo para domar cavalos e bois, mas que, quando se trata da justiça, não se deve procurar um mestre. No texto de Xenofonte, Hípias, o sofista, recorda a Sócrates que ele sempre repete as mesmas palavras sobre as mesmas coisas. E Sócrates admite, com evidente prazer, que é isso que lhe permite fazer seu interlocutor dizer que ele, Hípias, ao contrário, se esforça para sempre dizer algo de novo, mesmo que se trate da justiça. Sócrates bem que gostaria de saber o que Hípias pode dizer de novo sobre um tema que não deveria mudar nunca, mas Hípias recusa-se a responder antes que Sócrates lhe permitisse conhecer sua opinião sobre a justiça:

> *Há muito que zombas dos outros, interrogando e refutando sempre, sem jamais querer prestar contas a ninguém nem sobre nada expor tua opinião.*

Ao que Sócrates responde:

> *Como! Hípias, não vês que não cesso de mostrar o que penso ser o justo? Se não por palavras defino-o por atos.*

Ele quer dizer que, por fim, a existência e a vida do homem justo determinam melhor o que é a justiça.

É essa individualidade poderosa de Sócrates que pode despertar à consciência a individualidade de seus interlocutores. Mas as reações deles são extremamente diferentes. Vimos acima a alegria que Nícias experimentava ao ser questionado por Sócrates. Ao contrário, Alcibíades, por sua

26. Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 4, 5.

parte, procura resistir à sua influência: diante dele experimenta tão somente vergonha e, para escapar dessa atração, algumas vezes chega a desejar sua morte. Em outras palavras, Sócrates só pode convidar seu interlocutor a examinar-se, a pôr-se à prova. Para que se instaure um diálogo que conduza o indivíduo, como o dizia Nícias, a dar razão de si mesmo e de sua vida, é necessário que aquele que fala com Sócrates aceite com o próprio Sócrates submeter-se às exigências do discurso racional, digamos: às exigências da razão. Em outras palavras, o cuidado de si, o pôr-se a si mesmo em questão nascem justamente numa superação da individualidade que se eleva ao nível da universalidade, representada pelo *lógos* comum aos dois interlocutores.

O saber de Sócrates: o valor absoluto da intenção moral

Vislumbramos o que pode ser, para além de seu não saber, o saber de Sócrates. Sócrates diz e repete que nada sabe, que nada pode ensinar aos outros, que os outros devem pensar por si mesmos, descobrir sua verdade por si mesmos. Mas pode-se muito bem perguntar, em todo caso, se não há um saber que o próprio Sócrates descobriu por si mesmo e em si. Uma passagem da *Defesa*[27], na qual saber e não saber são opostos, permite-nos conjeturar isso. Sócrates evoca o que alguns poderiam dizer-lhe: "Não te pejas, ó Sócrates, de te haveres dedicado a uma ocupação que te põe agora em risco de morrer?". E ele formula assim o que poderia responder-lhe:

27. *Defesa*, 28 b.

Estás enganado, homem, se pensas que um varão de algum préstimo deve pesar as possibilidades de vida e morte em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se o que faz é justo ou injusto, de homem de brio ou de covarde.

Nesta perspectiva, o que aparece como um não saber é a pior morte[28]:

Com efeito, senhores, temer a morte é o mesmo que se supor sábio quem não o é, porque é supor que sabe o que não sabe. Ninguém sabe o que é a morte, nem se, porventura, será para o homem o maior dos bens; todos a temem, como se soubessem ser ela o maior dos males. A ignorância mais condenável não é essa de supor saber o que não se sabe?

Sócrates, por sua parte, sabe nada saber sobre a morte mas, em contrapartida, afirma que sabe alguma coisa sobre outro assunto:

Sei, porém, que é mau e vergonhoso praticar o mal, desobedecer a um melhor que eu, seja deus, seja homem; por isso, na alternativa com males que conheço como tais, jamais fugirei de medo do que não sei se será um bem.

É muito interessante constatar que aqui o não saber e o saber conduzem não a conceitos, mas a valores: o valor da morte, de um lado, o valor do bem moral e do mal moral, de outro. Sócrates nada sabe do valor que é necessário atribuir à morte, pois ela não está em seu poder, pois a experiência de sua própria morte lhe escapa por definição. Mas ele sabe o valor da ação moral e da intenção moral, pois elas dependem de sua escolha, de sua decisão,

28. *Ibid.*, 29 a-b.

de seu empenho; elas têm, portanto, sua origem nele mesmo. Ainda aqui o saber não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto um saber-viver. E esse saber do valor é que o guiará nas discussões travadas com seus interlocutores[29]:

E, se algum de vós redarguir que se importa, não me irei embora deixando-o, mas o hei de interrogar, examinar e confundir e, se me parecer que afirma ter adquirido a virtude e não a adquiriu, hei de repreendê-lo por estimar menos o que vale mais e mais o que vale menos.

Esse saber do valor é extraído da experiência interior de Sócrates, da experiência de uma escolha que o compromete totalmente. Ainda não há aqui um saber senão em uma descoberta pessoal que vem do interior. Essa interioridade é, em contrapartida, reforçada pela representação do *daímon*, dessa voz divina que, diz ele, nele fala e o impede de fazer certas coisas. Experiência mística ou imagem mítica, é algo difícil de dizer, mas nela podemos ver, em todo caso, uma espécie de figura do que se chamará mais tarde consciência moral.

Parece que Sócrates admitiu implicitamente existir em todos os homens um desejo inato do bem. É também nesse sentido que se apresentava como um simples parteiro, cujo papel limitava-se a fazer que seus interlocutores descobrissem suas possibilidades interiores. Compreende-se melhor, então, a significação do paradoxo socrático: ninguém erra

29. *Ibid.*, 29 e.

voluntariamente[30], ou ainda: a virtude é saber[31]; ele quer dizer que, se o homem comete o mal moral, é porque crê encontrar o bem, e se ele é virtuoso é que sabe com toda a sua alma e todo seu ser onde está o verdadeiro bem. O papel do filósofo consistirá em permitir a seu interlocutor "realizar", no sentido mais forte da palavra, o verdadeiro bem, o verdadeiro valor. No fundo do saber socrático, há amor do bem[32].

O conteúdo do saber socrático é, no essencial, "o valor absoluto da intenção moral" e a certeza de que procura a escolha desse valor. Evidentemente, a expressão é moderna. Sócrates não a teria empregado. Mas ela talvez seja útil para ressaltar todo o alcance da mensagem socrática. Pode-se dizer que um valor é absoluto para um homem quando ele está prestes a morrer por esse valor. É precisamente a atitude de Sócrates, quando se trata do "que é o melhor", isto é, da justiça, do dever, da pureza moral. Ele repete várias vezes na *Defesa*[33]: prefere a morte e o perigo a renunciar a seu dever e à sua missão. No *Críton*[34], Platão imagina que Sócrates faz falar as leis de Atenas, que o fazem compreender que, se quiser evadir-se e escapar à sua condenação, prejudicará toda a cidade, dando

30. Sócrates, em Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VII, 2, 1145 b 21-27 [*Ética a Nicômaco*, 4ª ed., tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores)].

31. Sócrates, em Aristóteles, *Ética a Eudemo*, I, 5, 1216 b 6-8; Xenofonte, *Memoráveis*, III, 9, 5.

32. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 194, para o tema do pretenso intelectualismo socrático: "La dialectique socratique unit indissolublement la connaissance du bien et le choix du bien".

33. *Defesa*, 28 b ss.

34. *Críton*, 50 a [*Críton*, 3ª ed., seleção, introdução e tradução de Jaime Bruna, São Paulo, Cultrix, 1952].

o exemplo de desobediência a suas leis: ele não deve pôr sua própria vida acima do que é justo. E como diz Sócrates no *Fédon*[35]:

> *Há muito que estes mesmos ossos e músculos estariam lá para as bandas de Megara ou da Beócia, levados por certa noção do "melhor", se eu não estivesse convicto de que era mais justo e mais belo submeter-se às leis da cidade, qualquer que fosse a pena que me é imposta, de preferência a evadir-me e fugir.*

Esse valor absoluto da escolha moral aparece também em outra perspectiva, quando Sócrates[36] declara: "Não há, para o homem bom, nenhum mal, quer na vida, quer na morte". Isso significa que todas as coisas que parecem males aos olhos dos homens, a morte, a doença, a pobreza, não são males para ele. A seus olhos, há apenas um mal, a falta moral, há apenas um bem, um único valor, a vontade de fazer o bem, o que supõe que ele não recusa examinar sem cessar e rigorosamente sua maneira de viver, a fim de ver se ela é sempre dirigida e inspirada por essa vontade de fazer o bem. Pode-se dizer, até certo ponto, que o que interessa a Sócrates não é definir o que pode ser o conteúdo teórico e objetivo da moralidade: é necessário saber se se quer real e concretamente fazer o que se considera justo e bom: como se deve agir. Na *Defesa*, Sócrates não dá nenhuma razão teórica para explicar por que se obriga a examinar sua própria vida e a vida dos outros. Contenta-se em dizer, por um lado, que é a missão que lhe foi confiada pelo deus e, por outro, que somente tal

35. *Fédon*, 98 e [*Fédon*, 3ª ed., seleção, introdução e tradução de Jaime Bruna, São Paulo, Cultrix, 1952].

36. *Defesa*, 41 d.

lucidez, esse rigor para olhar a si mesmo pode dar sentido à vida[37]:

> *Uma vida sem exame não é vida digna de um ser humano.*

Encontramos aqui, talvez ainda confuso e indistinto, um esboço da ideia a ser desenvolvida mais tarde, em outra problemática, por Kant: a moralidade constitui-se na pureza de intenção que dirige a ação, pureza que consiste precisamente em conferir um valor absoluto ao bem moral, renunciando totalmente ao próprio interesse.

Tudo leva a pensar, por outro lado, que esse saber jamais pode ser adquirido. Não é somente aos outros, mas a si mesmo que Sócrates não cessa de submeter a exame. A pureza da intenção moral deve sem cessar ser renovada e restabelecida. A transformação de si jamais é definitiva. Exige uma perpétua reconquista.

Cuidado de si, cuidado dos outros

Falando da estranheza da filosofia, M. Merleau-Ponty[38] dizia que ela "jamais está totalmente no mundo, e jamais, entretanto, fora do mundo". Do mesmo modo com o estranho, o inclassificável Sócrates. Ele não está nem no mundo, nem fora.

De um lado, ele propõe, aos olhos de seus concidadãos, uma total reversão dos valores que lhe parecem incompreensíveis[39]:

37. *Ibid.*, 38 a.

38. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1965, p. 38.

39. *Defesa*, 38 a.

Se vos disser que para o homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e outros temas de que me ouvistes praticar quando examinava a mim mesmo e a outros, e que vida sem exame não é vida digna de um ser humano, acreditareis ainda menos em minhas palavras.

Seus concidadãos não podem perceber seu convite para examinar seus valores, sua maneira de agir, para tomar cuidado consigo mesmo, como também para uma ruptura radical com a vida cotidiana, com os hábitos e as convenções da vida corrente, com o mundo que lhes é familiar. Mas, de outro lado, esse convite para tomar cuidado consigo mesmo não será um apelo para afastar-se da cidade, vindo de um homem que está, de alguma maneira, fora do mundo, *átopos*, ou seja, que é estranho, inclassificável, absurdo? Sócrates não será o protótipo da imagem tão disseminada e, por outro lado, afinal tão falsa do filósofo que foge das dificuldades da vida, para refugiar-se em sua boa consciência?

Contudo, o retrato de Sócrates, tal qual desenhado por Alcibíades no *Banquete* de Platão, e também por Xenofonte, revela-nos, ao contrário, um homem que participa plenamente da vida da cidade como ela é, um homem quase comum, cotidiano, com mulher e filhos, que conversa com todo mundo, nas ruas, nas oficinas, nos ginásios, um *bon vivant* capaz de beber mais que qualquer outro sem embriagar-se, um soldado corajoso e paciente.

O cuidado de si não se opõe ao cuidado da cidade. De maneira igualmente notável, na *Defesa de Sócrates* e no *Críton*, o que Sócrates proclama como seu dever, como aquilo pelo que deve a tudo sacrificar, mesmo sua vida, é a obediência às leis da cidade, as "Leis" personificadas que, no *Críton*

exortam Sócrates a não se deixar levar pela tentação de evadir-se da prisão e fugir para longe de Atenas, fazendo-o compreender que sua salvação egoísta será uma injustiça para com Atenas. Essa atitude não é de conformismo, porquanto Xenofonte faça dizer a Sócrates que se pode bem "obedecer às leis aspirando que elas mudem, como se vai à guerra aspirando a paz". Merleau-Ponty[40] ressaltou bem: "Sócrates tem uma maneira de obedecer que é uma maneira de resistir", submete-se às leis para provar, no interior da cidade, a verdade de sua atitude filosófica e o valor absoluto da intenção moral. Não é necessário dizer, então, com Hegel, que "Sócrates retira-se para si mesmo para buscar a justiça e o bem", mas, com Merleau-Ponty[41], "ele pensava que não se pode ser justo sozinho, do mesmo modo como o ser sozinho cessa de ser".

O cuidado de si é, portanto, indissoluvelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros. Há em Sócrates[42] um aspecto ao mesmo tempo "missionário" e "popular", que se reencontrará posteriormente em certos filósofos da época helenística:

Eu estou à disposição tanto do pobre como do rico, sem distinção [...] Podeis reconhecer que sou bem um homem dado pelo deus à cidade por esta reflexão: não é conforme à natureza do homem que eu tenha negligenciado todos os meus interesses [...] para me ocupar do que diz respeito a vós [...] para persuadir cada um a tornar-se melhor.

40. M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 44.
41. Id., ibid., p. 48.
42. *Defesa*, 32 b e 31 b.

Assim Sócrates está, ao mesmo tempo, fora do mundo e no mundo, transcendendo os homens e as coisas por sua exigência moral e pelo empenho que ela implica, misturado aos homens e às coisas, porque somente no cotidiano dele pode compreender a verdadeira filosofia. E, sem dúvida, em toda a Antiguidade, Sócrates permanecerá o modelo do filósofo ideal, cuja obra filosófica é justamente sua vida e sua morte[43]. Como escreveu Plutarco[44] no início do século II d.C.:

> *A maior parte das pessoas imagina que a filosofia consiste em discutir do alto de uma tribuna e dar cursos sobre textos. Mas o que escapa totalmente a essas pessoas é a filosofia ininterrupta que se vê exercer a cada dia de uma maneira perfeitamente igual a si mesma [...] Sócrates não prepara degraus para os ouvintes, não se firma sobre uma tribuna professoral; ele não tem horário fixo para discutir ou para passear com seus discípulos. Mas é algumas vezes gracejando com aqueles, ou bebendo ou indo à guerra ou à ágora com esses, e finalmente indo para a prisão e bebendo o veneno, que ele filosofou. Ele foi o primeiro a mostrar que, em todos os tempos e em todos os lugares, em tudo o que nos chega e em tudo o que fazemos, a vida cotidiana dá a possibilidade de filosofar.*

43. Cf. A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, 2ª ed. Göttingen, 1970, pp. 13-20.

44. Plutarco, *Se a política é ofício dos velhos*, 26, 796 d.

Capítulo 4

A definição do filósofo no Banquete de Platão

Não sabemos com evidência se Sócrates chegou, em suas discussões com seus interlocutores, a empregar a palavra *philosophia*. É provável, em todo caso, que, caso ela já existisse, ele teria utilizado essa palavra dando-lhe o sentido corrente da época, isto é, ele a teria empregado, como se fazia então, para designar a cultura geral que os sofistas e outros poderiam conceder a seus alunos. É esse sentido que encontramos, por exemplo, nos raros empregos da palavra *philosophia* que se encontra nas *Memoráveis*, as memórias de Sócrates reunidas por seu discípulo Xenofonte. Mas é certo que é sob a influência da personalidade e do ensinamento de Sócrates que Platão há de conferir, no *Banquete*, à palavra "filósofo", e, portanto, também à palavra "filosofia", um novo sentido.

O *Banquete* de Platão

O *Banquete* é, com a *Defesa*, um monumento literário dedicado à memória de Sócrates, um monumento maravilho-

sa e habilmente construído, como Platão sabia fazer tão bem, entrelaçando com arte temas filosóficos e símbolos míticos. Como na *Defesa*, a parte teórica é reduzida ao mínimo: encontram-se apenas algumas páginas, extremamente importantes, que se referem à visão da Beleza, e o essencial é dedicado a descrever o modo de vida de Sócrates, que se revelará precisamente como o modelo do filósofo. A definição do filósofo[1], proposta no curso do diálogo, terá alguns sentidos.

A figura de Sócrates domina todo o diálogo, apresentado como a narração de certo Aristodemo que relata como Sócrates lhe pede que o acompanhe ao banquete oferecido pelo poeta Agatão em honra de sua vitória no concurso de tragédia. Sócrates chega atrasado de algum lugar pois permanecera durante certo tempo plantado na praça meditando. Na série de discursos que os participantes do banquete desenvolverão em honra de Eros, a intervenção de Sócrates é tão longa quanto a de todos os outros oradores reunidos. Quando no fim do banquete chega Alcibíades, embriagado, coroado de flores, acompanhado de uma flautista, este último fará um longo elogio a Sócrates, detalhando todos os aspectos de sua personalidade. E, nas últimas linhas da obra, a personagem de Sócrates é a única lúcida e serena no meio de convivas adormecidos, embora tenha bebido mais que os outros.

> *Agatão, Aristófanes e Sócrates eram os únicos que ainda estavam despertos, e bebiam de uma grande taça que passavam da esquerda para a direita. Sócrates conversava com eles [...] Forçava-os Sócrates a admitir que é de um mesmo homem o saber fazer uma comédia e uma tragédia [...] Primeiro adormeceu Aristófanes e, quando já se fazia dia, Agatão. Sócrates [...] levantou-se e partiu; [...] chegado ao Liceu ele asseou-se e, como em qualquer outra ocasião, passou o dia inteiro, depois do que, à tarde, foi repousar em casa.*

1. Sobre os empregos da palavra *philosophia* e das palavras correlatas em Platão, cf. M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, Paris, 1985.

Esse fim do diálogo fez sonhar os poetas. Pensa-se aqui nos versos de Hölderlin[2] sobre o sábio que sabe suportar a intensidade da felicidade que lhe oferece o deus:

> *A cada um sua medida. Pesada é a força da infelicidade, mais pesada ainda a felicidade. Houve um sábio, contudo, que soube permanecer lúcido no banquete, do meio até o coração da noite, e até as primeiras luzes da alva.*

É com a mesma serenidade, nota Nietzsche, que ele deixa o banquete e sabe entrar na morte[3]:

> *Ele foi para a morte com a mesma calma com que, na descrição de Platão, ele, o último dos convivas, deixa o banquete ao despontar da madrugada, para começar um novo dia; enquanto atrás dele, sobre os bancos ou no chão, ficam para trás os adormecidos companheiros de mesa, para sonhar com Sócrates, o verdadeiro erótico. Sócrates morrendo tornou-se o novo ideal, nunca antes contemplado, da nobre juventude grega.*

Como bem mostrou D. Babut[4], os menores detalhes têm sua importância na construção do diálogo destinado

2. Hölderlin, *Le Rhin*, trad. G. Bianquis, Paris, 1943, pp. 391-393.

3. Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, § 13 [N. do T.: vali-me da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, *O nascimento da tragédia*, 4ª ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores); *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg, São Paulo, Companhia das Letras, 1992].

4. D. Babut, "Peinture et dépassement de la réalité dans le *Banquet* de Platon", in *Revue des études anciennes*, 82: 5-29, 1980, artigo republicado in *Parerga, Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, pp. 171-196.

ao mesmo tempo a pintar Sócrates e a idealizá-lo. A companhia daqueles que bebem delineia um programa que determina simultaneamente o modo como se há de beber e o tema dos discursos que cada um dos participantes há de pronunciar. O assunto será o Amor. Narrando o banquete ao qual assistia Sócrates, o diálogo relatará, portanto, a maneira pela qual os convivas darão conta de sua tarefa, em que ordem os discursos suceder-se-ão e o que dirão os diferentes oradores. Segundo D. Babut, os cinco primeiros discursos, de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, por uma progressão dialética, preparam o elogio do Amor por Diotima, a sacerdotisa de Mantineia de quem Sócrates, logo que chega sua vez, referirá as palavras.

De uma extremidade a outra do diálogo, mas sobretudo no discurso de Diotima e no de Alcibíades, percebe-se que os traços da figura de Eros e os da figura de Sócrates tendem a confundir-se. E, finalmente, se eles se entremeiam tão estreitamente, a razão é que Eros e Sócrates personificam, um de maneira mítica, outro de maneira histórica, a figura do filósofo. Tal é o sentido profundo do diálogo.

Eros, Sócrates e o filósofo

O elogio de Eros por Sócrates é clara e evidentemente composto segundo a maneira propriamente socrática. Isso quer dizer que Sócrates não fará, como os outros convivas um discurso no qual afirmará que o Amor tem esta ou aquela qualidade. Não falará ele próprio, pois nada sabe mas fará falar os outros, e em primeiro lugar Agatão, aquele que fez antes dele o elogio do Amor e, notadamente, declara que o Amor é belo e gracioso. Sócrates principia por interrogar Agatão perguntando-lhe se o amor é desejo do que se possui ou do que não se possui. Se é necessário admitir que o Amor é desejo do que não se possui, e se o amor é desejo de beleza, não se deve concluir que o amor não pode ele próprio ser belo, uma vez que não possui a beleza? Depois de ter obrigado Agatão a admitir essa posição, Sócrates deverá igualmente expor sua teoria do Amor, mas referindo-se a quem o fez compreender o tema do Amor, Diotima, a sacerdotisa de Mantineia, em uma conversa que teve alhures com ela. Uma vez que é relativo a outra coisa, e a uma coisa da qual é privado, o Amor não pode ser um deus, como imaginaram sem razão todos os outros convivas que haviam feito até então o elogio do Amor; Eros é propriamente um *daímon*, um ser intermediário entre os deuses e os homens, entre os imortais e os mortais[5]. Não se trata apenas de uma posição mediana entre duas ordens de realidades opostas, mas de uma situação de mediador: o *daímon* está em relação com os deuses e os homens, desempenha um papel nas iniciações aos mistérios, nos encantos que curam os males da alma e do corpo, nas comunicações que vêm dos deuses aos homens, tanto na vigília como no sono. Para melhor fazê-los compreender essa representação de Eros, Diotima[6] propusera a Sócrates uma narração mítica do nascimento desse *daímon*. No dia do nascimento de Afrodite, houve um banquete entre os deuses. No fim da refeição, Penia, a saber, "Pobreza", "Privação", aproxima-se para mendigar.

5. *Banquete*, 202 e.
6. *Ibid.*, 203 a e ss.

Poros, a saber, "Recurso", "Riqueza", "Expediente", estava ainda adormecido, embriagado de néctar, no jardim de Zeus. Penia estende-se a seu lado a fim de remediar sua pobreza tendo um filho dele. E assim ela concebe o Amor. Segundo Diotima, a natureza e o caráter do Amor explicam-se por essa origem. Nascido no dia do nascimento de Afrodite, é apaixonado pela Beleza. Filho de Penia, é sempre pobre, indigente, mendicante. Filho de Poros, é inventivo e astucioso.

A descrição mítica de Diotima, de uma maneira muito hábil e plena de humor, aplica-se ao mesmo tempo a Eros, a Sócrates e ao filósofo. A Eros, em primeiro lugar, o laborioso:

> *Ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos.*

Mas também, qual um digno filho de Poros, esse Eros amoroso é um "caçador terrível":

> *Ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinarias, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista.*

Mas a descrição aplica-se a Sócrates, que é também esse amoroso, esse caçador miserável[7]. No fim do diálogo, Alcibíades o descreverá, participando da expedição militar de Potideia, atormentado pelo frio de inverno, pés descalços, coberto por uma roupagem grosseira que mal o protegia.

7. *Ibid.*, 174 a e 203 c-d e 220 b. Cf. V. Jankélévitch, *L'Ironie*, pp. 122-125.

No início do diálogo, vimos que, para ir ao banquete, Sócrates, excepcionalmente, banhara-se e calçara-se. Os pés descalços e o velho manto de Sócrates eram os temas favoritos dos poetas cômicos[8]. E o Sócrates descrito pelo cômico Aristófanes em suas *Nuvens*[9] é um digno filho de Poros: "linguarudo, ousado, resoluto, velhaco [...] charlatão, raposa". Em seu elogio de Sócrates, Alcibíades também faz alusão à sua impudência, e já antes dele, no início do diálogo, Agatão fizera a mesma alusão[10]. Para Alcibíades, Sócrates é também um verdadeiro mágico[11], que enfeitiça as almas por suas palavras. Quanto à robustez de Eros, é encontrada no retrato de Sócrates em armas que Alcibíades traça: resiste ao frio, à fome, ao medo, tudo sendo capaz de suportar, tão bem o vinho quanto as privações[12].

Ora, esse retrato de Eros-Sócrates é, a um só tempo, o retrato do filósofo, na medida em que, filho de Poros e de Penia, Eros é pobre e deficiente, mas sabe, por sua habilidade, compensar sua pobreza, sua privação e sua deficiência. Para Diotima, Eros é filó-sofo, pois está a meio caminho entre a *sophía* e a ignorância. Platão[13] não define aqui o que entende por sabedoria. Permite-nos apenas entender que se trata de um estado transcendente, visto que a seus olhos, propriamente falando, somente os deuses são

8. Encontrar-se-ão alguns exemplos em Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos*, II, 27-28.
9. Aristófanes, *As Nuvens*, 445 ss. [*As Nuvens*, 4ª ed., tradução e notas de Gilda Maria Reale Strazynski, São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores)].
10. *Banquete*, 175 e, 221 e.
11. *Ibid.*, 215 c.
12. *Ibid.*, 220 a-d.
13. *Ibid.*, 203 e ss.

sábios[14]. Pode-se admitir que a sabedoria representa a perfeição do saber identificado à virtude. Mas, como já dissemos e como deveremos tornar a dizê-lo[15], na tradição grega o saber ou *sophía* é menos um saber puramente teórico que um saber-fazer, um saber-viver, e nele se reconhecerão traços da maneira de viver, não o saber teórico, de Sócrates filósofo, que Platão evoca precisamente no *Banquete*.

Há, diz Diotima, duas categorias de seres que não filosofam: os deuses e os sábios, por serem eles precisamente sábios, e os ignorantes, por crerem ser sábios:

> *Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio* (sophós) *— pois já é —, assim como, se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso.*

Mas Sócrates pergunta ainda: "Quais então, Diotima, os que filosofam, se não são nem os sábios nem os ignorantes?", ao que responde Diotima:

> *São os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o Amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é sua origem: pois é filho de um pai sábio* (sophós) *e rico e de uma mãe que não é sábia e pobre.*

14. Cf. *Fedro*, 278 d [*Fedro*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém, Ed. Universidade Federal do Pará, 1975; *Fedro*, introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1973.

15. Cf. pp. 39 e 384.

Ainda aqui, reconhece-se logo sob os traços de Eros só o filósofo, mas Sócrates que, aparentemente, nada como os ignorantes, mas que, ao mesmo tempo, é ciente de nada saber: ele é diferente dos ignorantes, fato de, consciente de seu não saber, desejar saber, no que, como vimos[16], sua representação do saber seja undamente diferente da tradicional. Sócrates ou o ofo é Eros: privado de sabedoria, de beleza, do bem, ja, ama a sabedoria, a beleza, o bem. Ele é Eros, o significa que ele é o Desejo, não um desejo passivo e álgico, mas um desejo impetuoso, digno desse "caçador vel" que é Eros.

Aparentemente, não há nada mais simples e mais na- do que essa posição intermediária do filósofo. Ele a meio caminho entre o saber e a ignorância. Pode-se sar que lhe bastará praticar sua atividade de filósofo superar definitivamente a ignorância e alcançar a doria. Mas as coisas são muito mais complexas.

Com efeito, no segundo plano dessa oposição entre os, filósofos e ignorantes, é possível vislumbrar um esma lógico de divisão de conceitos que é muito rigoroso o autoriza uma perspectiva tão otimista. Diotima opôs bios e os não sábios, o que quer dizer que ela fez uma ição de *contradição* que não admite nenhum intermerio: ou se é sábio ou não, não há meio-termo. Desse to de vista, não se pode dizer que o filósofo seja um rmediário entre o sábio e o não sábio pois, se não se ábio", se é necessária e decididamente "não sábio". Ele

16. Cf. pp. 60 ss.

está votado a jamais alcançar a sabedoria. Mas nos não sábios Diotima introduziu uma divisão: há os que são inconscientes de sua não sabedoria, e estes são propriamente os ignorantes, e há os que são conscientes de sua não sabedoria, e estes são os filósofos. Dessa vez, pode-se considerar que, na categoria dos não sábios, os ignorantes, inconscientes de sua não sabedoria, são o contrário dos sábios e, segundo esse ponto de vista, isto é, conforme essa oposição de *contrariedades*, os filósofos são intermediários entre os sábios e os ignorantes, na medida em que são não sábios conscientes de sua não sabedoria: eles não são sábios nem ignorantes. Essa divisão é paralela a outra que fora muito corrente na escola de Platão, a distinção entre "o que é bom" e "o que não é bom". Entre os dois não há meio-termo, pois se trata de uma oposição de contradição. Mas, nisso que não é bom, pode-se distinguir entre o que não é bom nem mau e o que é mau. Agora, a oposição de contrariedade estabelecer-se-á entre o bom e o mau, e haverá um intermediário entre o bom e o mau, a saber, o que não é "nem bom nem mau"[17]. Esses esquemas lógicos tiveram importância muito grande na escola de Platão[18]. Com efeito, eles servem para distinguir as coisas que só se conhecem mais ou menos e as que são suscetíveis de graus de intensidade. O sábio ou o que é bom são absolutos, eles não admitem variações: não se pode ser mais ou menos sábio ou mais ou menos bom. Mas o que é intermediário, o que não é "nem bom nem mau", ou o "filósofo", é suscetível de mais ou menos: o filósofo jamais atingirá a sabedoria, mas pode progredir em sua direção. A filosofia,

17. Platão, *Lísis*, 218 b 1.

18. H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, pp. 174-175 e 229-230.

rtanto, segundo o *Banquete*, não é a sabedoria, mas um odo de vida e um discurso determinados pela ideia de bedoria.

Com o *Banquete*, a etimologia da palavra *philosophia*, "o or, o desejo da sabedoria", torna-se o programa da filoa. Pode-se dizer que, com o Sócrates do *Banquete*, a fiofia toma definitivamente na história uma tonalidade a só tempo irônica e trágica. Irônica porque o verdadeifilósofo será sempre aquele que sabe nada saber, que be que não é sábio e que não é sábio nem não sábio, e não está, por sua vez, no mundo dos ignorantes nem mundo dos sábios, nem totalmente no mundo dos hons nem totalmente no mundo dos deuses, inclassificável, tanto, sem casa ou lugar, como Eros e Sócrates. Trágico, bém, porque esse ser bizarro é torturado e dilacerado o desejo de alcançar essa sabedoria que lhe escapa e ama. Como Kierkegaard[19], o cristão que gostaria de cristão mas sabe que somente Cristo é cristão, o filósoabe que não pode alcançar seu modelo e que jamais totalmente o que deseja. Platão instaura, assim, uma ância insuperável entre a filosofia e a sabedoria. A filoa define-se por ser aquilo do que é privada, isto é, por a norma transcendente que lhe escapa e, contudo, que ui em si de certa maneira, segundo a célebre fórmula aliana, tão platônica: "Não me procurarias se já não houvesses achado"[20]. Dirá Plotino[21]: "O que é totalmenivado do bem jamais procurará o bem". É porque o

19. Kierkegaard, *L'Instant*, § 19, in *Œuvres complètes*, t. XIX, pp. 300-

20. Pascal, *Pensées*, § 553 Brunschvicg (Classiques Hachette).

21. Plotino, *Eneadas*, III, 5 (50), 9, 44; p. 142 Hadot.

Sócrates do *Banquete* apresenta-se a um só tempo como aquele que pretende não ter nenhuma sabedoria e como um ser de quem se admira a maneira de viver. Porque o filósofo não é um intermediário, mas um mediador, como Eros. Ele revela aos homens alguma coisa do mundo dos deuses, do mundo da sabedoria. Ele é como os moldes de silenos[22] que, exteriormente, parecem grotescos e ridículos mas, apenas abertos, vê-se que têm estátuas de deuses. É assim que Sócrates, por sua vida e por seu discurso, que têm efeito mágico e *daimônico*, obriga Alcibíades a pôr-se a si mesmo em questão e a dizer-se que sua vida não merece ser vivida, caso ele se comporte dessa maneira. Notemos, rapidamente, na esteira de L. Robin[23], que é também o próprio *Banquete*, isto é, a obra literária que Platão escreveu com esse título, que é semelhante a Sócrates, ele também um sileno esculpido que, com ironia e humor, dissimula as mais profundas concepções.

Não é apenas a figura de Eros que é, assim, desvalorizada e desmitificada no *Banquete*, passando do posto de deus ao de *daímon*, é também a figura do filósofo, que não é mais o homem que recebe dos sofistas um saber acabado, mas qualquer um que tenha consciência de sua deficiência e, ao mesmo tempo, do desejo que existe em si e que o atrai para o belo e para o bem.

O filósofo, que toma consciência de si mesmo no *Banquete*, assim como o Sócrates que descrevemos mais acima[24], aparece, não sendo totalmente do mundo, nem totalmente de fora do mundo. Como Alcibíades pôde ver na expedição de Potideia, Sócrates tem a capacidade de permanecer contente em todas as circunstâncias, de poder, na expedição militar de Potideia, aproveitar a abundância quando há abundância e sobrepujar os outros na arte de beber sem embriagar-se e, contudo, quando há escassez, suportar corajosamente a fome e a sede, suportar com facilidade quando não há nada para comer e quando há abundância, suportar facilmente o frio, nada temer, mostrando considerável coragem no combate. Ele é indiferente a todas as coisas que seduzem os homens, beleza, riqueza, vantagem ou outra coisa qualquer, e que lhe pareça sem valor. Mas é também alguém que pode absorver-se totalmente na meditação, retirando-se de tudo o que o cerca. Durante a expedição de Potideia, seus companheiros de armas viram-no refletir, em pé e imóvel, durante uma jornada inteira. Também desse modo ele chega ao início do diálogo e é isso que explica seu atraso ao banquete. Platão talvez queira, com isso, dar a entender que Sócrates fora iniciado pela sacerdotisa de Mantineia nos mistérios do amor e que aprendeu a ver a verdadeira beleza; aquele que teve essa visão atingirá, diz a sacerdotisa de Mantineia, a única via que vale a pena ser vivida e obterá, dessa maneira, a excelência (*aretê*), a virtude verdadeira[25]. A filosofia aparece, dessa vez, tornaremos a repetir isto[26], como uma experiência de amor. Assim, Sócrates revela-se como um ser que, mesmo não sendo um deus, pois apresenta-se antes de tudo como um homem comum, é superior aos homens: é um *daímon*,

22. *Banquete*, 215 b-c.
23. L. Robin, introdução, p. CV, nota 2, in Platão, *Le Banquet*, Paris, 1981 (1ª ed. 1929).
24. Cf. acima pp. 65 ss.

25. *Banquete*, 211 d–212 a.
26. Cf. adiante pp. 108 ss.

Sócrates do *Banquete* apresenta-se a um só tempo como aquele que pretende não ter nenhuma sabedoria e como um ser de quem se admira a maneira de viver. Porque o filósofo não é um intermediário, mas um mediador, como Eros. Ele revela aos homens alguma coisa do mundo dos deuses, do mundo da sabedoria. Ele é como os moldes de silenos[22] que, exteriormente, parecem grotescos e ridículos mas, apenas abertos, vê-se que têm estátuas de deuses. É assim que Sócrates, por sua vida e por seu discurso, que têm efeito mágico e *daimônico*, obriga Alcibíades a pôr-se a si mesmo em questão e a dizer-se que sua vida não merece ser vivida, caso ele se comporte dessa maneira. Notemos, rapidamente, na esteira de L. Robin[23], que é também o próprio *Banquete*, isto é, a obra literária que Platão escreveu com esse título, que é semelhante a Sócrates, ele também um sileno esculpido que, com ironia e humor, dissimula as mais profundas concepções.

Não é apenas a figura de Eros que é, assim, desvalorizada e desmitificada no *Banquete*, passando do posto de deus ao de *daímon*, é também a figura do filósofo, que não é mais o homem que recebe dos sofistas um saber acabado, mas qualquer um que tenha consciência de sua deficiência e, ao mesmo tempo, do desejo que existe em si e que o atrai para o belo e para o bem.

O filósofo, que toma consciência de si mesmo no *Banquete*, assim como o Sócrates que descrevemos mais acima[24], aparece, não sendo totalmente do mundo, nem totalmente de fora do mundo. Como Alcibíades pôde ver na expedição de Potideia, Sócrates tem a capacidade de permanecer contente em todas as circunstâncias, de poder, na expedição militar de Potideia, aproveitar a abundância quando há abundância e sobrepujar os outros na arte de beber sem embriagar-se e, contudo, quando há escassez, suportar corajosamente a fome e a sede, suportar com facilidade quando não há nada para comer e quando há abundância, suportar facilmente o frio, nada temer, mostrando considerável coragem no combate. Ele é indiferente a todas as coisas que seduzem os homens, beleza, riqueza, vantagem ou outra coisa qualquer, e que lhe pareça sem valor. Mas é também alguém que pode absorver-se totalmente na meditação, retirando-se de tudo o que o cerca. Durante a expedição de Potideia, seus companheiros de armas viram-no refletir, em pé e imóvel, durante uma jornada inteira. Também desse modo ele chega ao início do diálogo e é isso que explica seu atraso ao banquete. Platão talvez queira, com isso, dar a entender que Sócrates fora iniciado pela sacerdotisa de Mantineia nos mistérios do amor e que aprendeu a ver a verdadeira beleza; aquele que teve essa visão atingirá, diz a sacerdotisa de Mantineia, a única via que vale a pena ser vivida e obterá, dessa maneira, a excelência (*aretê*), a virtude verdadeira[25]. A filosofia aparece, dessa vez, tornaremos a repetir isto[26], como uma experiência de amor. Assim, Sócrates revela-se como um ser que, mesmo não sendo um deus, pois apresenta-se antes de tudo como um homem comum, é superior aos homens: é um *daímon*,

22. *Banquete*, 215 b-c.
23. L. Robin, introdução, p. CV, nota 2, in Platão, *Le Banquet*, Paris, 1981 (1ª ed. 1929).
24. Cf. acima pp. 65 ss.

25. *Banquete*, 211 d–212 a.
26. Cf. adiante pp. 108 ss.

amálgama de divindade e humanidade; mas um amálgama não existe por si, ele é necessariamente ligado a uma estranheza, quase a um desequilíbrio, a uma dissonância interna.

Essa definição do filósofo no *Banquete* terá importância capital em toda a história da filosofia. Para os estoicos, por exemplo, da mesma maneira que para Platão, o filósofo é, por essência, diferente do sábio e, na perspectiva dessa oposição de contradição, o filósofo não se distingue do comum dos mortais. Pouco importa, dirão os estoicos, que se encontre a um côvado ou a cento e cinquenta braças na água, não se estará menos afogado[27]. Há, de alguma maneira, uma diferença de essência entre o sábio e o não sábio, no sentido em que somente o não sábio é mais ou menos suscetível, enquanto o sábio corresponde a uma perfeição absoluta que não admite graus. O fato de o filósofo ser não sábio, porém, não quer dizer que não haja diferenças entre o filósofo e os outros homens. O filósofo é consciente de seu estado de não sabedoria, pois deseja a sabedoria, procura progredir na direção da sabedoria, que, para os estoicos, é uma espécie de estado transcendente que só pode ser atingido por uma mutação brusca e inesperada. E, por outro lado, o sábio não existe ou existe muito raramente. O filósofo pode progredir, mas sempre para o interior da não sabedoria. Ele tende para a sabedoria, mas de maneira assintótica, sem jamais poder atingi-la.

As outras escolas filosóficas não terão uma doutrina tão precisa sobre a distinção entre filosofia e sabedoria, mas,

27. Cícero, *Dos termos extremos do bem e do mal*, III, 14, 48.

de maneira geral, a sabedoria será como um ideal que guia e atrai o filósofo e, sobretudo, a filosofia será considerada um exercício de sabedoria, prática de um modo de vida. Essa ideia será forte ainda em Kant[28], e está implícita em todos os filósofos que definem etimologicamente a filosofia como o amor da sabedoria. É que os filósofos retiveram, ao menos, o modelo do Sócrates do *Banquete*, em sua ironia e humor, ao qual faz eco o Sócrates dançante do *Banquete* de Xenofonte[29]. Eles são tradicionalmente privados disso de que mais tiveram necessidade. Nietzsche[30] percebeu-o bem:

Sobre o fundador do cristianismo, a vantagem de Sócrates é o sorrir que atenua sua gravidade e a sabedoria plena de finura que dá ao homem o melhor estado de alma.

Isócrates

A oposição entre filosofia e sabedoria reencontra-se, por outro lado, em um dos contemporâneos de Platão, o orador Isócrates. Constata-se nele, antes de tudo, uma evolução na concepção de filosofia em relação à época dos sofistas[31]:

A filosofia [...] que nos deu uma formação em vista da ação, que introduziu a doçura nas relações mútuas, que distinguiu as infelicidades provocadas pela ignorância daquelas que provêm da necessidade, que nos ensinou a evitar as primeiras e

28. Cf. adiante pp. 373-380.
29. Xenofonte, *Banquete*, II, 17-19.
30. Nietzsche, *Humano, demasiado humano. O viajante e sua sombra*, § 86.
31. Isócrates, *Panegírico*, § 47.

a suportar as segundas com coragem, essa filosofia, portanto, foi revelada para nossa cidade.

A filosofia é sempre a glória e o orgulho de Atenas, mas seu conteúdo mudou consideravelmente. Na descrição de Isócrates, já não se trata apenas de cultura geral e científica, mas de uma formação para a vida, que transforma as relações humanas e nos prepara para a adversidade. Contudo, Isócrates[32] introduz sobretudo uma distinção capital entre a *sophía* (ou *epistême*) e a *philosophia*:

> *Visto que não é da natureza do homem possuir um saber* (epistême)*, de tal modo que, se o possuíssemos, saberíamos o que é necessário fazer e o que é necessário dizer, eu considero sábios* (sophói)*, nos limites do que permanece possível, aqueles que, graças a suas conjeturas, podem obter o mais possível a melhor solução. E eu considero filósofos* (philosophoi) *aqueles que se entregam aos exercícios graças aos quais obterão o mais rapidamente possível essa capacidade de julgamento.*

Isócrates distingue, antes de tudo, uma sabedoria ideal, a *epistême*, concebida como um saber-fazer perfeito na condução da vida, que se fundará sobre uma capacidade de julgar totalmente infalível, logo uma sabedoria prática (*sophía*), que é um saber-fazer marcado por uma sólida formação do julgamento, que permite poder tomar decisões razoáveis, mas conjeturais, nas situações de todo tipo que se apresentam e, enfim, a formação do próprio julgamento, que é justamente a filosofia. Trata-se, por outro lado, de outro tipo de filosofia em comparação com a de

32. Isócrates, *A Mudança*, § 271.

Platão. Poder-se-á falar de humanismo no sentido clássico da palavra. "Isócrates está intimamente convencido de que podemos nos tornar melhores aprendendo a falar bem", com a condição de tratar de "assuntos elevados, belos, que servem à humanidade e referem-se ao interesse geral"[33]. A filosofia é, assim, para ele, indissoluvelmente, a arte de bem-dizer e de bem viver.

33. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, pp. 16-18.

Capítulo 5

Platão e a Academia

O *Banquete* de Platão imortalizou a figura de Sócrates como filósofo, isto é, como o homem que procura, a um só tempo por seu discurso e por seu modo de vida, aproximar-se e fazer aproximarem-se os outros dessa maneira de ser, desse estado ontológico transcendente que é a sabedoria. Assim a filosofia de Platão e posteriormente todas as filosofias da Antiguidade, mesmo as mais distantes do platonismo, terão em comum a particularidade de vincular estreitamente, nessa perspectiva, discurso e modo de vida filosóficos.

A filosofia como forma de vida na Academia de Platão

O projeto educativo

Devemos ainda retornar ao estreito vínculo que liga Sócrates e Eros, o filósofo e o amor, no *Banquete* de Platão. O amor aí aparece não só como o desejo do que é sábio e do que é belo, mas como o desejo de fecundidade, isto é, de imortalizar-se produzindo. Em outras palavras, o amor é criador e fecundo. Há duas fecundidades, diz

Diotima[1], a do corpo e a da alma. Aqueles cuja fecundidade reside no corpo procuram se imortalizar gerando filhos; aqueles cuja fecundidade reside na alma procuram imortalizar-se em uma obra de inteligência, seja ela literária ou técnica. A mais alta forma de inteligência, porém, é o domínio de si e a justiça, e ela se exerce na organização das cidades ou de outras instituições. Vários historiadores viram aqui, nessa menção das "instituições", uma alusão à fundação por Platão de sua escola, pois, nas linhas que seguem, Platão dá claramente a entender que a fecundidade da qual quer falar é a de um educador, que, como Eros, filho de Poros, é "cheio de recursos" (*euporei*), para meditar em "discursos sobre a virtude, sobre o que deve ser o homem bom e o que deve tratar"[2]. No *Fedro*, Platão falará de semear os espíritos", de

> *[...] semear discursos que possuem gérmen, donde, em índoles diferentes, nascem outros discursos, capazes [...] de conceder — dentro das limitações humanas — o mais alto grau de felicidade a quem o possui*[3].

L. Robin[4] resumiu esses temas platônicos:

> *A alma fecunda só pode fecundar e frutificar por seu comércio com outra alma, na qual serão reconhecidas as qualidades necessárias; e esse comércio pode instituir-se pela palavra viva, pela conversa diária que supõe uma vida comum, organizada em vista de fins espirituais, e por um futuro*

1. *Banquete*, 208 e.
2. *Ibid.*, 209 b-c.
3. *Fedro*, 277a.
4. L. Robin, introdução, em Platão, *Le Banquet*, Paris, 1981 (1ª ed. 1929), p. XCII.

> *indefinido, e rapidamente uma escola filosófica, assim como Platão concebera a sua, em sua época presente e como continuidade da tradição.*

Descobrimos, assim, outro aspecto capital da nova definição de filosofia que Platão propôs no *Banquete* e que marcará de maneira definitiva a vida filosófica da Antiguidade. A filosofia pode realizar-se só pela comunidade de vida e de diálogo entre mestres e discípulos no seio de uma escola. Vários séculos mais tarde, Sêneca[5] exaltará ainda a importância filosófica da vida em comum:

> *A palavra viva e a vida em comum te serão mais proveitosas que o discurso escrito. É a uma realidade que te seja presente que precisas ir, antes de tudo porque os homens acreditam mais em seus olhos que em seus ouvidos, em seguida porque longa é a via dos preceitos, curta e infalível a dos exemplos. Cleanto* [o estoico] *não teria feito reviver seu mestre Zenão em pessoa caso não tivesse se tornado seu ouvinte: ele se misturou à sua vida, penetrou em seus pensamentos secretos, observou de perto se Zenão vivia em conformidade à sua própria regra de vida. Platão e Aristóteles e esse grupo de sábios que deveria enxamear em correntes opostas tiraram mais proveito dos costumes de Sócrates que de seus ensinamentos. Se Metrodoro, Hermarco e Polieno foram grandes homens, isso não foi por causa dos cursos de Epicuro que escutaram, mas por causa da comunidade de vida que tiveram com ele.*

É verdade, tornaremos a repetir, que Platão não foi o único, nessa época, a fundar uma instituição escolar consagrada à educação filosófica. Outros discípulos de Sócrates, Antístenes, Euclides de Megara, Aristipo de Cirene, ou uma

5. Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 6, 6.

personagem como Isócrates, o fizeram ao mesmo tempo em que ele, mas a Academia de Platão terá notoriedade considerável, tanto em sua época como na posteridade, pela qualidade de seus membros e perfeição de sua organização. Em toda a história da filosofia posterior, encontrar-se-ão a memória e a imitação dessa instituição e das discussões e debates que ali ocorreram[6]. "Academia" porque as atividades da escola realizavam-se nas salas de reunião que se encontravam em um ginásio dos arredores de Atenas, denominado precisamente Academia, e porque Platão havia adquirido, próximo do ginásio, uma pequena propriedade na qual os membros da escola podiam reunir-se ou mesmo viver em comum[7].

Sócrates e Pitágoras

Os antigos diziam que a originalidade de Platão consistia no fato de ter realizado, de algum modo, uma síntese entre Sócrates, que conhecera em Atenas, e o pitagorismo, que teria conhecido em sua primeira viagem à Sicília[8]. De Sócrates, teria recebido o método do diálogo, a ironia, o interesse voltado aos problemas da condução da vida; de Pitágoras, teria herdado a ideia de uma formação pelas

6. Cf. a importante obra de H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971.

7. Cf. M.-F. Billot, art. "Académie", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, Éd. R. Goulet, T. I., Paris, 1994, pp. 693-789.

8. Por exemplo, Dicearco, em Plutarco, *Questões de Convivas*, VIII, 2, 719 a; Cícero, *Da República*, I, 15-16 [*Da República*. 2ª ed. Tradução de Amador Cisneiros, São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores)]; *Dos termos extremos...*, V, 86-87; Agostinho, *A Cidade de Deus*, VIII, 4 [*A Cidade de Deus*, 3ª ed., tradução de Oscar Paes Leme, Petrópolis, Vozes, 1991]; Numênio, fr. 24, éd. e trad. des Places; Proclo, *Comentário sobre o* Timeu, t. I, 7, 24 Dihel, p. 32, trad. Festugière.

matemáticas e de uma aplicação possível dessas ciências ao conhecimento da natureza, a elevação do pensamento, o ideal de uma comunidade de vida entre filósofos. É indiscutível que Platão conheceu os pitagóricos: ele os põe algumas vezes em cena em seus diálogos. Mas, dada a incerteza de nossos conhecimentos sobre o pitagorismo antigo, não podemos definir exatamente a parte do pitagorismo na formação de Platão. Uma coisa é certa, em todo caso: na *República*[9], Platão elogia Pitágoras dizendo tê-lo amado porque propôs aos homens e às gerações futuras uma "via", uma regra de vida, denominada "pitagórica", que distingue dos outros homens aqueles que a praticam, e que existia ainda no tempo de Platão. As comunidades pitagóricas desempenharam efetivamente importante papel político nas cidades do Sul da Itália e da Sicília. Pode-se legitimamente pensar que a fundação da Academia inspirou-se simultaneamente no modelo da forma de vida socrática e no modelo da forma de vida pitagórica, mesmo que não possamos definir com certeza as características desta última[10].

A intenção política

A intenção inicial de Platão é política: ele crê na possibilidade de mudar a vida política pela educação filosófica dos homens influentes na cidade. O testemunho autobiográfico que Platão dá na *Carta VII*[11] merece atenção. Ele narra como gostaria, em sua juventude, de se ocupar com os assuntos da cidade e como descobriu, então, pela morte

9. *República*, X, 600 b.

10. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 61.

11. *Cartas*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém, Editora Universidade Federal do Pará, 1975.

de Sócrates e por seu exame das leis e dos costumes, a que ponto é difícil administrar corretamente os assuntos da cidade, para reconhecer finalmente que todas as cidades de sua época, absolutamente todas, tinham um mau regime político. É porque, diz ele, "fui irresistivelmente levado a louvar a verdadeira filosofia e a proclamar que, somente à sua luz, se pode reconhecer em que lugar a justiça está na vida pública e na vida privada". Mas não se trata simplesmente de discorrer abstratamente. Para Platão, seu "ofício de filósofo" consiste em agir. Se ele procura desempenhar um papel político em Siracusa, é para não passar, a seus próprios olhos, "por um belo palrador", incapaz de agir[12]. Muitos alunos da Academia desempenharam efetivamente um papel político em diferentes cidades, seja como conselheiros de soberanos, seja como legisladores, seja ainda como opositores da tirania[13]. Os sofistas pretenderam formar os jovens para a vida política, Platão quis fazer isso dotando-os de um saber bem superior àquele que os sofistas poderiam fornecer-lhes, de um saber que, de uma parte, será fundado sobre um método racional rigoroso e, de outra, segundo a concepção socrática, será inseparável do amor do bem e da transformação interior do homem. Ele não quer somente formar hábeis políticos, mas homens. Para realizar sua intenção política, Platão deve fazer um imenso desvio, isto é, criar uma comunidade intelectual e espiritual que será encarregada de formar, levando o tempo necessário, os novos homens. Nesse imenso desvio, as intenções políticas arriscam-se, porém, a ser esquecidas, e talvez não seja indiferente escutar Platão dizer que será

12. *Carta VII*, 328 b–329 c, trad. Brisson.

13. J. P. Lynch, op. cit., p. 59, nota 32 (bibliografia); M. Isnasdi Parente. *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano, 1989, pp. 63 ss.

necessário forçar os filósofos a ser reis[14]. Descrevendo a vida na Academia de Platão, Dicearco[15], o discípulo de Aristóteles, insiste no fato de seus membros viverem como uma comunidade de homens livres e iguais, na medida em que aspiravam igualmente à virtude e à investigação em comum. Platão não pede honorários a seus alunos, em virtude do princípio de que é necessário dar o que é igual àqueles que são iguais. Segundo os princípios políticos platônicos, trata-se, então, de uma igualdade geométrica[16], que dá a cada um segundo seus méritos e necessidades. Vislumbra-se aqui que, persuadido de que o homem só pode viver como homem em uma cidade perfeita, Platão gostaria de fazer, para tornar possível sua realização, que seus discípulos vivessem nas condições de uma cidade ideal, e gostaria ainda que, embora não pudessem governar uma cidade, eles pudessem governar seu próprio eu segundo as normas dessa cidade ideal[17]. É isso o que procurará fazer a maior parte das escolas filosóficas posteriores[18].

Em vez de entregar-se a uma atividade política, os membros da escola consagraram-se a uma vida desinteressada de estudos e de prática espiritual. Como os sofistas, mas por outras razões, Platão cria um meio educativo relativamente separado da cidade. Sócrates, por seu turno, tinha uma concepção de educação. À diferença dos sofistas, considerava que a educação deveria realizar-se não em um

14. *República*, VII, 519 d.

15. K. Gaiser, *Philodems Academica*, Stuttgart, 1988, pp. 153 ss.

16. *Leis*, VI, 756e–758 a.

17. *República*, IX, 592 b.

18. Cf. B. Frischer, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greec*, University of California Press, 1982, p. 63.

meio artificial mas, como fora o caso da tradição antiga, misturando-se à vida da cidade. Contudo, precisamente, o que caracteriza a pedagogia de Sócrates é que ela atribuía importância capital ao contato vivo entre os homens, e agora Platão partilha dessa convicção. Torna-se a encontrar em Platão essa concepção socrática de educação pelo contato vivo e pelo amor, mas, como disse Lynch[19], Platão, de alguma maneira, institucionalizou-a em sua escola. A educação será feita no seio de uma comunidade, de um grupo, de um círculo de amigos, no qual reinará uma atmosfera de amor sublime.

Formação e investigação na Academia

Conhecemos pouca coisa sobre o funcionamento institucional da Academia[20]. Como tornaremos a dizer, não se deve representar, como se fez demasiadas vezes, a Academia e as outras escolas filosóficas de Atenas como associações religiosas, adoradoras das Musas. Sua função corresponde apenas à utilização do direito de associação em vigor em Atenas[21]. Havia, parece, duas categorias de membros, de um lado os mais velhos, investigadores e professores, de outro os mais jovens, os estudantes. Estes últimos, por exemplo, parecem ter desempenhado, com seus votos, papel decisivo na eleição de Xenócrates como o segundo sucessor de Platão. O primeiro sucessor, Espeusipo, teria sido escolhido pelo próprio Platão. Na Antiguidade, era significativo o fato de duas mulheres, Axioteia e Lasteneia, terem sido alunas de Platão e de Espeusipo. Conta-se que

19. J. P. Lynch, op. cit., p. 63.
20. Sobre esse tema, cf. id., ibid., pp. 54-63 (e p. 63).
21. Cf. adiante pp. 149-150.

Axioteia[22] usava sem vergonha a túnica simples dos filósofos, o que nos permite supor que os membros da Academia, como outros filósofos da época, tinham esse costume que os distinguia dos outros homens. Pode-se pensar, a julgar pelas tradições posteriores da escola, que, fora das discussões, dos cursos e dos trabalhos científicos, algumas refeições feitas em comum eram previstas pela organização da escola[23].

Falamos de membros mais velhos, associados a Platão na investigação e no ensino. Conhecemos deles certo número: Espeusipo, Xenócrates, mas também Eudoxo de Cnide, Heráclido do Ponto, Aristóteles. Este último, por exemplo, permanece na Academia durante 20 anos, como discípulo, posteriormente ensinando. Trata-se de filósofos e de cientistas, notadamente astrônomos e matemáticos de primeiro time, como Eudoxo e Teeteto. Nossa representação da Academia e do papel que nela desempenhava Platão seria, provavelmente, muito diferente se as obras de Espeusipo, de Xenócrates e de Eudoxo tivessem sido conservadas.

A geometria e as outras ciências matemáticas desempenhavam papel de primeiro plano na formação. Mas elas representavam apenas uma primeira etapa na formação do futuro filósofo. Eram praticadas na escola de Platão de maneira totalmente desinteressada, sem qualquer consideração de utilidade[24], mas, destinadas a purificar o espírito das representações sensíveis, tinham também finalidade

22. K. Gaiser, *Philodems Academica*, p. 154.
23. Plutarco, *Questões de Convivas*, VIII, 1, 717 b.
24. *República*, VII, 522-534.

ética[25]. A geometria não era somente o objeto de um ensino elementar, mas de investigações aprofundadas. Foi na Academia que as matemáticas conheceram seu verdadeiro nascimento. Lá foi descoberta a axiomática matemática que formula as pressuposições de raciocínios: princípios, axiomas, definições, postulados, e põe em ordem os teoremas e os deduz uns dos outros. Todos esses trabalhos conduziram, meio século mais tarde, à redação por Euclides de seus famosos *Elementos*[26].

Segundo a *República*[27], os futuros filósofos só deveriam dedicar-se à dialética quando tivessem adquirido certa maturidade, e eles o faziam durante cinco anos, de trinta a trinta e cinco anos. Não sabemos se Platão aplicava essa regra em sua escola. Mas, necessariamente, exercícios dialéticos tiveram lugar no ensino da Academia. A dialética era, à época de Platão, uma técnica de discussão submetida a regras precisas. Uma "tese" era apresentada, isto é, uma proposição interrogativa do tipo: pode-se ensinar a virtude? Um interlocutor atacava a tese, outro a defendia. O primeiro atacava interrogando, isto é, apresentando ao defensor da tese questões habilmente escolhidas para obrigá-lo a respostas tais que fosse levado a admitir a contraditória da tese que queria defender. O próprio interrogador não tinha uma tese. Por isso Sócrates tinha o costume de desempenhar o papel do interrogador, como diz Aristóteles: "Sócrates costuma fazer perguntas e não

25. *Ibid.*, VII, 526 e; Plutarco, *Questões de Convivas*, VIII, 718 e-f, cf. I. Hadot, *Arts libéraux...*, p. 98.
26. Cf. P. Lasserre, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, Fribourg/Paris, 1990.
27. *República*, 539 d-e.

respondê-las, confessando sempre nada saber"[28]. A dialética não ensinava só a atacar, isto é, a conduzir judiciosamente as interrogações, mas também a responder frustrando as armadilhas do interrogador. A discussão de uma tese será a forma habitual de ensino[29] até o século I a.C.

A formação para a dialética era absolutamente necessária, na medida em que os discípulos de Platão eram destinados a desempenhar seu papel na cidade. Em uma civilização que tinha por centro o discurso político, era preciso formar para um perfeito domínio da palavra e do raciocínio. Aos olhos de Platão, ela era, em contrapartida, perigosa, pois arriscava-se a fazer que os jovens acreditassem que se poderia defender ou atacar qualquer posição. A dialética platônica não é um exercício puramente lógico. Ela é, antes de tudo, um exercício espiritual que exige dos interlocutores uma ascese, uma transformação deles mesmos. Não se trata de uma luta entre dois indivíduos na qual o mais hábil imporá seu ponto de vista, mas de um esforço realizado em comum por dois interlocutores que querem estar de acordo com as exigências racionais do discurso sensato, do *lógos*. Opondo seu método ao dos erísticos contemporâneos que praticavam a controvérsia por si mesma, Platão[30] escreve:

> *Quando dois amigos, como tu e eu, fazem humor, é necessário usar isso de uma maneira mais doce e mais dialética. Entendo por "mais dialética" não só o fato de dar respostas verdadeiras, mas também fundar sua resposta sobre aquilo que o interlocutor reconhece saber.*

28. Aristóteles, *Refutações sofísticas*, 183 b 7.
29. Cf., adiante pp. 156-157, e veja-se P. Hadot, "Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité", in *Studia Philosophica*, 39: 139-166, 1980.
30. *Mênon*, 75 c-d.

Um verdadeiro diálogo não é possível se não se quer realmente dialogar. Graças a esse acordo entre interlocutores, renovado a cada etapa da discussão, já não é um dos interlocutores que impõe sua verdade ao outro; bem ao contrário, o diálogo ensina-lhes a pôr-se no lugar do outro, a superar seu próprio ponto de vista. Graças a seu esforço sincero, os interlocutores descobrem por eles mesmos, e neles mesmos, uma verdade independente deles, na medida em que se submetem a uma autoridade superior, o *lógos*. Como em toda a filosofia antiga, a filosofia consiste aqui no movimento pelo qual o indivíduo se transcende em alguma coisa que o supera, para Platão, no *lógos*, no discurso que implica uma exigência de racionalidade e de universalidade. Além disso, esse *lógos* não representa uma espécie de saber absoluto; trata-se, de fato, do acordo que se estabelece entre interlocutores que são levados a admitir certas posições em comum, acordo no qual eles superam seus pontos de vista particulares[31].

Essa ética do diálogo não se traduz necessariamente por um perpétuo diálogo. Sabemos, por exemplo, que certos tratados de Aristóteles, que se opõem, por seu turno, à teoria platônica das ideias, são apontamentos para as aulas orais que Aristóteles fazia na Academia; ora, eles se apresentam como um discurso contínuo, sob forma didática[32]. Mas parece que, conforme um hábito que se perpetuou em toda a Antiguidade, os ouvintes podiam exprimir suas opiniões após a exposição[33]. Houve, certamente, algumas

31. Cf. E. Heitsch, *Erkenntnis und Lebensführung*, Mainz/Stuttgart, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1994, fasc. 9.

32. I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1996, p. 9.

33. Cf. adiante p. 225.

outras exposições de Espeusipo e de Eudoxo que exprimiam pontos de vista muito diferentes. Havia investigação em comum, mudança de ideias, e isso era, ainda uma vez, uma espécie de diálogo. Platão[34] concebia, ademais, o pensamento como um diálogo:

> *Pensamento e discurso são a mesma coisa, salvo que é o diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma que denominamos pensamento.*

A escolha de vida platônica

Essa ética do diálogo explica a liberdade de pensamento que, pode-se vislumbrar, reinava na Academia. Espeusipo, Xenócrates, Eudoxo ou Aristóteles professavam teorias que não estavam totalmente de acordo com as de Platão, notadamente sobre o tema da doutrina das Ideias, e mesmo da definição do bem, pois sabemos que Eudoxo pensava que o bem supremo fosse o prazer. Essas controvérsias intensas entre os membros da escola deixaram traços não só nos diálogos de Platão ou em Aristóteles, mas em toda a filosofia helenística[35], senão em toda a história da filosofia. Seja como for, podemos concluir que a Academia era um lugar de livre discussão e que não havia ortodoxia na escola, nem dogmatismo.

Se é assim, pode-se perguntar sobre o que poderia se fundar a unidade da comunidade. Pode-se dizer, creio, que, se Platão e os outros professores da Academia tinham desacordo sobre pontos de doutrina, todos eles admitiam, apesar de tudo, graus diversos de escolha do modo de vida, da

34. *Sofista*, 263 e 4.

35. Cf. a obra de H.-J. Krämer, citada na p. 92, nota 6.

forma de vida, proposta por Platão. Essa escolha de vida consistia, parece, antes de tudo em aderir a essa ética do diálogo, da qual acabamos de falar. Trata-se precisamente, para retomar a expressão de J. Mittelstrass[36], de uma "forma de vida" que é praticada pelos interlocutores, pois, na medida em que, no ato do diálogo, eles se põem como sujeitos, mas também se superam a si mesmos, fazem a experiência do *lógos*, que os transcende, e, finalmente, do amor do Bem, que supõe todo esforço de diálogo. Nessa perspectiva, o objeto da discussão e o conteúdo doutrinal têm importância secundária. O que conta é a prática do diálogo e a transformação à qual ela conduz. Às vezes a função do diálogo será chocar-se com a aporia e revelar os limites da linguagem, a impossibilidade na qual algumas vezes se encontra de comunicar a experiência moral e existencial.

Finalmente, trata-se, sobretudo, para retomar a expressão de L. Brisson[37], de "aprender a viver de modo filosófico", em uma vontade comum de praticar uma investigação desinteressada, em oposição tencionada ao mercantilismo sofístico[38]. É já uma escolha de vida. Viver de modo filosófico é, principalmente, voltar-se para a vida intelectual e espiritual, realizar uma conversão[39] que põe em jogo "toda a alma", isto é, toda a vida moral. A ciência ou o saber jamais são para Platão um conhecimento puramente teórico e abstrato, que se poderá "introduzir de modo acabado"

36. J. Mittelstrass, "Versuch über den sokratischen Dialog", in *Der Gespräch* Éd. K. Stierle und R. Warning Munich, 1984, p. 26.
37. L. Brisson, "Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", in *Les Études philosophiques*, 1994, n. 4, p. 480.
38. Aristóteles, *Metafísica*, 1004 b 25.
39. *República*, VII, 518 c.

na alma. Quando Sócrates, como vimos[40], dizia que a virtude é um saber, ele não entendia por saber o puro conhecimento abstrato do bem, mas um conhecimento que escolhia e queria o bem, isto é, uma disposição interior na qual pensamento, vontade e desejo são apenas um. Para Platão também, se a virtude é ciência, a própria ciência é virtude. Pode-se pensar que havia na Academia uma concepção comum de ciência, como formação do homem, como lenta e difícil educação do caráter, como "desenvolvimento[41] harmonioso de toda a personalidade humana", finalmente como modo de vida, destinado a "assegurar [...] uma vida boa e, portanto, a 'salvação' da alma"[42].

Aos olhos de Platão, a escolha do modo de vida filosófico era o essencial. É o que atesta a narração de Er na *República*, que apresenta miticamente essa escolha como realizada na vida anterior[43]:

> *É aí, parece, que reside, para o homem, o risco capital; eis por que cada um de nós, pondo de lado qualquer outro estudo, deve preocupar-se sobretudo em buscar e cultivar aquele, em ver se está em situação de conhecer e descobrir o homem que lhe dará a capacidade e a ciência de discernir as boas e as más condições, bem como escolher sempre, e em toda parte, a melhor, na medida do possível.*

Exercícios espirituais

Na *Carta VII*, Platão declara que, caso não se adote esse modo de vida, a vida não vale a pena ser vivida, e isso

40. Cf. p. 63, nota 31.
41. I. Hadot, *Arts libéraux...*, p. 15
42. L. Brisson, "Presupposés...", p. 480.
43. *República*, X, 618 b.

porque é necessário decidir-se imediatamente a seguir essa "via", essa "via maravilhosa". Esse gênero de vida supõe, ademais, um esforço considerável, que é necessário a cada dia renovar. É em relação a esse gênero de vida que se distinguem aqueles que "filosofam realmente" daqueles que "não filosofam realmente", estes últimos não tendo senão um verniz exterior de opiniões superficiais[44]. Platão faz alusão a esse gênero de vida[45] quando evoca a figura de seu discípulo Díon de Siracusa. Ele consiste "em dar mais importância à virtude que ao prazer", em renunciar aos prazeres dos sentidos, em também observar um regime alimentar, em "viver cada dia de tal modo que se torna cada dia o mais possível senhor de si". Como bem mostrou P. Rabbow[46], parece bem que certas práticas espirituais, cujos traços encontramos em várias passagens dos diálogos, estiveram em uso na Academia.

Nas últimas páginas de seu diálogo *Timeu*[47], Platão afirma que é necessário exercer a parte superior da alma, que é justamente o intelecto, de tal modo que ela se harmonize com o universo e assimile-se à divindade. Mas ele não dá detalhes sobre a maneira de praticar esses exercícios. É em outros diálogos que se podem encontrar especificações interessantes.

Poder-se-ia falar de "preparação para o sono", quando Platão[48] evoca as pulsões inconscientes que os sonhos nos

44. *Carta VII*, 340 c-d.
45. *Ibid.*, 327 b, 331 d, 336 c.
46. P. Rabbow, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik.* Göttingen, 1960, p. 102.
47. *Timeu*, 89d–90a.
48. *República*, IX, 571-572.

revelam, por exemplo, os desejos "terríveis e selvagens" de violação e de morte que existem em nós. Para não se ter esses sonhos, é necessário preparar-se à tarde esforçando-se para estimular a parte racional da alma com seus discursos interiores e investigações que a orientem para assuntos elevados, entregando-se à meditação, acalmando, assim, o desejo e a cólera. Note-se, por outro lado, que Platão[49] recomenda dormir pouco: "Não se deve dormir muito, apenas o que é necessário para a saúde; ora, isso não será muito, uma vez que venha a ser um hábito".

Outro exercício consiste em saber conservar a calma na infelicidade, sem revoltar-se[50], utilizando, para isso, máximas capazes de mudar nossas disposições interiores. Dir-se-á assim que não se sabe o que é bom e o que é mau nesses tipos de acidentes, que em nada ajuda indignar-se, que nenhuma coisa humana merece que se lhe atribua muita importância e que, como no jogo de dados, é necessário considerar as coisas tais como são, e agir em consequência[51].

A mais célebre prática é o exercício para a morte, ao qual Platão faz alusão no *Fédon*, que narra precisamente a morte de Sócrates. Sócrates declara que um homem que passou sua vida na filosofia tem, necessariamente, coragem para morrer, pois a filosofia é apenas um exercício para a morte[52]. E ela é um exercício para a morte pois a morte é a separação entre alma e corpo, e a filosofia dedica-se a

49. *Leis*, XII, 808 b-c.
50. *República*, X, 604 b-c.
51. Sobre um exercício do mesmo gênero no *Críton*, cf. E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, p. 127.
52. *Fédon*, 64 a. Cf. R. di Giuseppe, *La teoria della morte nel* Fedone *platonico*, Il Mulino, 1993.

desligar sua alma de seu corpo. O corpo, com efeito, causa-nos mil problemas, por causa das paixões que engendra, das necessidades que nos impõe. É necessário que o filósofo se purifique, isto é, que se esforce para concentrar e unir a alma, para libertá-la da dispersão e da distração que lhe impõe o corpo. Deve-se pensar, aqui, nas longas meditações de Sócrates sobre si mesmo evocadas no *Banquete*, durante as quais permanece imóvel, sem beber ou comer. Esse exercício é indissoluvelmente ascese do corpo e do pensamento, despojamento das paixões para alcançar a pureza da inteligência. O diálogo é, em certo sentido, já um exercício para a morte. Pois, como disse R. Schaerer[53], "a individualidade corporal cessa de existir no momento em que se exterioriza no *lógos*". Esse foi um dos temas favoritos do pensamento do saudoso B. Parain[54]: "A linguagem só se desenvolve sobre a morte dos indivíduos". Na perspectiva da narração da morte de Sócrates que é o *Fédon*, vê-se, assim, que o "eu" que deve morrer se transcende em um "eu" de agora em diante estrangeiro à morte, pois é identificado ao *lógos* e ao pensamento. É o que dá a entender Sócrates no fim do diálogo[55]:

> *Não há meio, meus amigos, de convencer Críton de que o verdadeiro Sócrates é este que vos está falando e dispondo suas ideias uma por uma... Imagina-me já esse cadáver que serei em breve, por isso pergunta como deve enterrar-me.*

Se no *Fédon* esse exercício é apresentado como um exercício para a morte, que precisamente liberta a alma do medo

53. R. Schaerer, *La Question platonicienne*, p. 41.
54. B. Parain, "Le langage et l'existence", na coletânea *L'Existence*, Paris, 1945, p. 173.
55. *Fédon*, 115 e.

da morte, na *República*[56] ele aparece como uma espécie de voo da alma ou de olhar desde o alto sobre a realidade:

> *A mesquinhez de espírito é quiçá o que mais repugna a uma alma que deve tender incessantemente a abraçar, no seu conjunto e na sua totalidade, as coisas divinas e as humanas. [...] Mas acreditas que um homem dotado de elevação de pensamento e a quem é dado contemplar todos os tempos e todos os seres possa encarar a vida humana como algo de grande? Assim, não pensará que a morte seja coisa a temer.*

Ainda aqui, o exercício que consiste em mudar radicalmente de ponto de vista e abraçar a totalidade da realidade em uma visão universal permite vencer o medo da morte. A grandeza de alma revelar-se-á, assim, como o fruto da universalidade do pensamento. A filosofia descrita no *Teeteto*[57] tem o mesmo olhar do alto para as coisas aqui embaixo. Seu pensamento passeia em toda parte como um voo, nos astros e sobre a Terra. Eis por que Platão o descreve com humor, como um estrangeiro perdido no mundo humano, demasiado humano, que se arrisca, como Tales, o sábio, a cair em um poço. Ele ignora as lutas pelas magistraturas, os debates políticos, as festas embelezadas por torneios de flautas. Ele não sabe pleitear no tribunal, nem injuriar, nem lisonjear. As maiores propriedades lhe parecem pouca coisa, "habituado que é a abraçar com o olhar a Terra inteira". Ele zomba da nobreza, pretensamente assegurada pelas longas genealogias. Como bem notou P. Rabbow[58], não há aqui distinção entre a vida contemplativa

56. *República*, VI, 486 a-b.
57. *Teeteto*, 173-176.
58. P. Rabbow, *Paidagogia...*, p. 273.

desligar sua alma de seu corpo. O corpo, com efeito, causa-nos mil problemas, por causa das paixões que engendra, das necessidades que nos impõe. É necessário que o filósofo se purifique, isto é, que se esforce para concentrar e unir a alma, para libertá-la da dispersão e da distração que lhe impõe o corpo. Deve-se pensar, aqui, nas longas meditações de Sócrates sobre si mesmo evocadas no *Banquete*, durante as quais permanece imóvel, sem beber ou comer. Esse exercício é indissoluvelmente ascese do corpo e do pensamento, despojamento das paixões para alcançar a pureza da inteligência. O diálogo é, em certo sentido, já um exercício para a morte. Pois, como disse R. Schaerer[53], "a individualidade corporal cessa de existir no momento em que se exterioriza no *lógos*". Esse foi um dos temas favoritos do pensamento do saudoso B. Parain[54]: "A linguagem só se desenvolve sobre a morte dos indivíduos". Na perspectiva da narração da morte de Sócrates que é o *Fédon*, vê-se, assim, que o "eu" que deve morrer se transcende em um "eu" de agora em diante estrangeiro à morte, pois é identificado ao *lógos* e ao pensamento. É o que dá a entender Sócrates no fim do diálogo[55]:

Não há meio, meus amigos, de convencer Críton de que o verdadeiro Sócrates é este que vos está falando e dispondo suas ideias uma por uma... Imagina-me já esse cadáver que serei em breve, por isso pergunta como deve enterrar-me.

Se no *Fédon* esse exercício é apresentado como um exercício para a morte, que precisamente liberta a alma do medo

53. R. Schaerer, *La Question platonicienne*, p. 41.
54. B. Parain, "Le langage et l'existence", na coletânea *L'Existence*, Paris, 1945, p. 173.
55. *Fédon*, 115 e.

da morte, na *República*[56] ele aparece como uma espécie de voo da alma ou de olhar desde o alto sobre a realidade:

A mesquinhez de espírito é quiçá o que mais repugna a uma alma que deve tender incessantemente a abraçar, no seu conjunto e na sua totalidade, as coisas divinas e as humanas. [...] Mas acreditas que um homem dotado de elevação de pensamento e a quem é dado contemplar todos os tempos e todos os seres possa encarar a vida humana como algo de grande? Assim, não pensará que a morte seja coisa a temer.

Ainda aqui, o exercício que consiste em mudar radicalmente de ponto de vista e abraçar a totalidade da realidade em uma visão universal permite vencer o medo da morte. A grandeza de alma revelar-se-á, assim, como o fruto da universalidade do pensamento. A filosofia descrita no *Teeteto*[57] tem o mesmo olhar do alto para as coisas aqui embaixo. Seu pensamento passeia em toda parte como um voo, nos astros e sobre a Terra. Eis por que Platão o descreve com humor, como um estrangeiro perdido no mundo humano, demasiado humano, que se arrisca, como Tales, o sábio, a cair em um poço. Ele ignora as lutas pelas magistraturas, os debates políticos, as festas embelezadas por torneios de flautas. Ele não sabe pleitear no tribunal, nem injuriar, nem lisonjear. As maiores propriedades lhe parecem pouca coisa, "habituado que é a abraçar com o olhar a Terra inteira". Ele zomba da nobreza, pretensamente assegurada pelas longas genealogias. Como bem notou P. Rabbow[58], não há aqui distinção entre a vida contemplativa

56. *República*, VI, 486 a-b.
57. *Teeteto*, 173-176.
58. P. Rabbow, *Paidagogia...*, p. 273.

e a vida ativa, mas oposição entre dois modos de vida, o modo de vida do filósofo, que consiste em "tornar-se justo e bom na claridade da inteligência", que é simultaneamente ciência e virtude, e o modo de vida dos não filósofos; estes são deixados à vontade na cidade pervertida somente porque se comprazem com as falsas aparências de habilidade e de sabedoria, porque só se deixam arrastar pela força bruta[59]. O *Teeteto* quer dizer que o filósofo parece um estrangeiro ridículo na cidade só aos olhos do homem comum que a cidade corrompeu e que só reconhece como valor a astúcia, a habilidade e a brutalidade.

Em certa medida, a ética do diálogo, que é, em Platão, o exercício espiritual por excelência, está ligada a outra marca fundamental, a sublimação do amor. Segundo o mito da preexistência das almas, a alma viu, quando ainda não tinha descido para o corpo, as Formas, as Normas transcendentes. Caída no mundo sensível, ela as esqueceu, nem sequer pode reconhecê-las intuitivamente nas imagens que se encontram no mundo sensível. Mas somente a Forma da beleza ainda tem o privilégio de aparecer nessas imagens de si mesma que são os belos corpos. A emoção amorosa que a alma sente diante de um belo corpo é provocada pela recordação inconsciente da visão que a alma teve em sua existência anterior[60]. Quando a alma prova o mais humilde amor terrestre, é essa beleza transcendente que a seduz. Aqui reencontramos o estado do filósofo do qual fala o *Banquete*, estado de estranheza, de desequilíbrio interior, pois aquele que ama é dilacerado por seu desejo de unir-se carnalmente ao objeto amado e seu impulso para a beleza transcendente

59. *Teeteto*, 176 b-c.
60. *Fedro*, 249 b ss.

que o atrai por meio do objeto amado. O filósofo esforçar-se-á para sublimar seu amor, procurando tornar melhor o objeto de seu amor[61]. Seu amor, como diz o *Banquete*[62], dar-lhe-á a fecundidade espiritual que se manifestará na prática do discurso filosófico. Pode-se notar aqui, em Platão, a presença de um elemento irredutível à racionalidade discursiva, herdada do socratismo, o poder educativo da presença amorosa[63]: "Só se aprende quando se ama"[64].

Por outro lado, sob o efeito da atração inconsciente da Forma da beleza, a experiência do amor, diz Diotima no *Banquete*[65], elevar-se-á da beleza que existe nos corpos para a que existe nas almas, depois para as ações e para as ciências, até a visão repentina de uma beleza maravilhosa e eterna, visão análoga à que o iniciado experimenta nos mistérios de Elêusis, visão que excede toda enunciação, toda discursividade, mas gera na alma a virtude. A filosofia torna-se, então, a experiência vivida de uma presença. Da experiência da presença do ser amado, eleva-se à experiência de uma presença transcendente.

Afirmamos acima que a ciência, em Platão, jamais é puramente teórica: ela é transformação do ser, é virtude; podemos dizer agora que é também afetividade. Poder-se-ia aplicar a Platão a fórmula de Whitehead[66]: "O conceito

61. *Fedro*, 253 a.
62. *Banquete*, 209 b-c.
63. Cf. acima pp. 57-58.
64. Goethe, *Conversas com Eckermann*, 12 de maio de 1825.
65. *Banquete*, 210-212.
66. Citada por A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, 1968, p. 222, nota 8: "O conceito é sempre revestido de emoção, isto é, de esperança ou de temor, ou de repulsão, ou de ardente aspiração, ou de prazer de análise..."

é sempre revestido de emoção". A ciência, mesmo a geometria, é um conhecimento que envolve toda a alma, que é sempre ligada a Eros, ao desejo, ao impulso e à escolha. "A noção de conhecimento puro, isto é, de puro entendimento" — diz ainda Whitehead[67] —, "é totalmente estranha ao pensamento de Platão. A era dos professores ainda não chegou".

O discurso filosófico de Platão

Até agora falamos apenas do diálogo oral, tal qual deveria ser praticado na Academia, mas do qual só podemos fazer uma ideia por exemplos de diálogos que encontramos na obra escrita de Platão e, várias vezes, para simplificar, nós os citamos empregando a fórmula "... diz Platão". Contudo, essa figura é muito inexata pois, em sua obra escrita, Platão nada diz em seu próprio nome. Enquanto antes dele Xenófanes, Parmênides, Empédocles, os sofistas e Xenofonte não deixam de falar na primeira pessoa, ele faz falar personagens fictícias em situações fictícias. Apenas na *Carta VII* faz alusão à sua filosofia, descrevendo-a antes de tudo como um modo de vida e sobretudo declarando que sobre o objeto de suas preocupações nunca redigiu obra escrita e que jamais fará isto, pois trata-se de um saber que não pode, absolutamente, ser formulado como os outros saberes, mas que brota da alma, no momento em que ela teve uma longa familiaridade com a atividade em que consiste e à qual consagrou sua vida[68].

67. Id. ibid., p. 410, n. 131.
68. *Carta VII*, 341 c.

Pode-se perguntar por que Platão escreveu diálogos. O discurso filosófico falado é, com efeito, a seus olhos bem superior ao discurso filosófico escrito. É que, no discurso oral[69], há a presença concreta de um ser vivo, um verdadeiro diálogo que liga duas almas, uma troca na qual o discurso, como diz Platão, pode responder às questões que se lhe põem e defender-se por si mesmo. O diálogo é, portanto, personalizado, ele se dirige a essa pessoa e corresponde a suas possibilidades e necessidades. Como na agricultura, é necessário tempo para que a semente germine e se desenvolva, é necessário muita conversa para fazer nascer na alma do interlocutor um saber que, como dissemos, será idêntico à virtude. O diálogo não transmite um saber acabado, uma informação, mas o interlocutor conquista seu saber por seu esforço próprio, descobre-o por si mesmo, pensa por si mesmo. Ao contrário, o discurso escrito não pode responder às questões, é impessoal, e pretende dar imediatamente um saber acabado, mas que não tem a dimensão ética que representa uma adesão voluntária. Só há verdadeiro saber no diálogo vivo.

Se, apesar de tudo isso, Platão escreveu diálogos, talvez seja, antes de mais nada, porque quis dirigir-se não só aos membros de sua escola, mas aos ausentes e desconhecidos. "O discurso escrito rola por todos os lugares."[70] Os diálogos podem ser considerados obras de propaganda, ornadas com todos os prestígios da arte literária, mas destinadas a converter à filosofia. Platão os lia nas sessões de

69. *Fedro*, 275-277. Comparar com *Político*, 294 c – 300 c [*Político*, tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, 4ª ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).], sobre os inconvenientes da lei escrita e as vantagens da palavra real.
70. *Fedro*, 275 e.

leituras públicas que eram, na Antiguidade, os meios de fazer-se conhecer. Mas os diálogos eram conhecidos também longe de Atenas. É assim que Axioteia, mulher de Fliunte, tendo lido um dos livros da *República*, vai a Atenas para tornar-se aluna de Platão[71], e os historiadores antigos afirmaram que ela durante muito tempo escondeu o fato de ser mulher. Em uma *Vida de Platão*[72] datada da segunda metade do século IV a.C., encontramos a seguinte observação:

> *Ao compor seus diálogos, ele exortou muitas pessoas a filosofar mas, por outro lado, permitiu que muitos filosofassem de maneira superficial...*

Contudo, para converter a esse modo de vida que é a filosofia, é necessário dar uma ideia do que é a filosofia. Platão escolhe, para tanto, a forma do diálogo, e isso por dois motivos. Em primeiro lugar, o gênero literário do diálogo "socrático", isto é, que põe em cena como interlocutor principal Sócrates, estava muito em voga na época. E precisamente o diálogo "socrático" permite valorizar a ética do diálogo praticada na escola de Platão. Pode-se, ademais, legitimamente supor que certos diálogos nos dão um eco do que foram as discussões no interior da Academia. Observe-se somente que, muito viva nos primeiros diálogos, a personagem de Sócrates tende a tornar-se cada vez mais abstrata nos diálogos mais tardios, para esvanecer-se finalmente nas *Leis*[73].

71. Cf. R. Goulet, art. "Axiothea", in R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, T. I, Paris, 1994, p. 691.

72. K. Gaiser, *Philodems Academica*, p. 148.

73. Cf. R. Schaerer, *La Question platonicienne*, p. 171; J. Mittelstrass, "Versuch über den sokratischen Dialog", p. 26, assinala o perigo, ligado a

Deve-se reconhecer, porém, que essa presença irônica e amiúde lúdica de Sócrates torna a leitura dos diálogos bastante embaraçosa para o leitor moderno, que gostaria de encontrar neles o "sistema" teórico de Platão. Acrescentem-se a isso as numerosas incoerências doutrinais que podem ser notadas quando se passa de um diálogo a outro[74]. Todos os historiadores, além disso, são, afinal, obrigados a admitir, por diversas razões, que os diálogos só nos revelam muito imperfeitamente o que poderia ser a doutrina de Platão, "aquém da filosofia platônica"[75], e "que só nos transmitem uma imagem particularmente empobrecida e restrita da atividade de Platão na Academia"[76].

V. Goldschmidt[77], a quem não se pode imputar querer minimizar o aspecto sistemático das doutrinas, propôs a melhor explicação desse fato dizendo que os diálogos não foram escritos para "informar", mas para "formar". Tal é, desse modo, a intenção profunda da filosofia de Platão. Sua filosofia não consiste em construir um sistema teórico da realidade e em "informar" imediatamente seus leitores escrevendo um conjunto de diálogos que expõe metodicamente esse sistema, mas consiste em "formar", isto é, em transformar os indivíduos, fazendo-os experimentar, no exemplo do diálogo ao qual o leitor tem a ilusão de assistir, as exigências da razão e, finalmente, a norma do bem.

esse apagamento da figura de Sócrates, da passagem do diálogo ao monólogo, e da "forma de vida" filosófica à "pesquisa filosófica profissional".

74. R. Schaerer, op. cit., p. 67.

75. Id., ibid., p. 174: estas são, como diz Aristóteles, *Poética*, 1447 b, obras miméticas e poéticas.

76. L. Brisson, "Presupposés...", p. 480.

77. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 3 (trad. br. de Díon Davi Macedo, São Paulo, Loyola, no prelo).

Nesta perspectiva de formação, o papel do diálogo escrito consiste, antes de tudo, em ensinar a praticar precisamente os métodos da razão, métodos dialéticos e também geométricos, que permitirão aprender em todos os domínios a arte da medida e da definição. É isso o que nos dá a entender Platão, a propósito da longa discussão que introduziu no *Político*[78]:

> *Nas classes onde se aprende a ler, quando se pergunta a alguém de que letras é formada esta ou aquela palavra, fazemo-lo com o intuito de levá-lo a resolver esse problema particular ou com o intuito de torná-lo mais apto a resolver todos os problemas gramaticais possíveis? — Todos os problemas possíveis, evidentemente. — Que diremos, então, de nossa pesquisa sobre o político? É ela ditada diretamente pelo interesse que nos inspira, ou existe para nos tornar melhores dialéticos a propósito de todos os assuntos possíveis? — Aqui, ainda, evidentemente para a formação geral. — [...] E, quanto à solução do problema apresentado, encontrá-la de maneira mais fácil e pronta possível deve ser apenas uma preocupação secundária e não uma finalidade primordial, se dermos crédito à razão, que nos aconselha a preferir e a colocar em primeiro lugar o método [...].*

Isso não exclui o fato de que os diálogos tenham também certo conteúdo doutrinal[79], visto que eles apresentam, em geral, um problema preciso e propõem ou tentam procurar uma solução. Cada um forma um todo coerente,

78. *Político*, 285 c-d.

79. Sobre os diálogos de Platão, veja-se o excelente resumo de L. Brisson em seu artigo "Platon", in M. Labrune et L. Jaffro, *Gradus philosophique*, Paris, 1994, pp. 610-613, que me inspirou para as páginas que seguem [*Gradus philosophicus: a construção da filosofia ocidental*, tradução de Cristina Murachco, São Paulo, Mandarim, 1996].

mas não são necessariamente coerentes uns com os outros. É notável que vários diálogos, como o *Parmênides* ou o *Sofista* por exemplo, tenham por objeto as condições de possibilidade do diálogo: eles se esforçam exatamente para explicitar todos os pressupostos implicados na ética do verdadeiro diálogo, isto é, na escolha do modo de vida platônico. Para que se possa compreender isso, melhor ainda, para que se possa compreender escolhendo o bem, é necessário supor, com efeito, a existência de "valores normativos", independentes das circunstâncias, das convenções e dos indivíduos, que fundam a racionalidade e a retitude do discurso[80]:

> *Imagina que alguém se recusa a determinar para cada objeto de discussão uma Forma, uma Ideia definida. Então, não saberá mais para onde voltar seu pensamento, pois não pretendeu senão que a Ideia de cada ser seja sempre a mesma. Então, a possibilidade mesma de discutir fica anulada.*

A afirmação das Formas é inerente a todo diálogo digno desse nome. Mas então se apresenta o problema de seu conhecimento (elas não podem ser conhecidas de uma maneira sensível) e o problema de sua existência (elas não podem ser objetos sensíveis). Platão será, assim, levado a propor sua teoria das formas inteligíveis, isto é, não sensíveis, e será, por consequência, conduzido à discussão de problemas que supõem sua existência e suas relações com as coisas sensíveis. O discurso filosófico de Platão funda-se numa escolha intencional de dialogar numa experiência concreta e vivida do diálogo falado e vivo. Ele conduz essencialmente à existência de objetos imutáveis, isto é, de

80. *Parmênides*, 135 b.

Formas não sensíveis, garantias da retitude do discurso e da ação, e também à existência no homem de uma alma que, mais do que o corpo, assegura a identidade do indivíduo[81]. Constata-se na maior parte dos diálogos, por outro lado, que as Formas são sobretudo valores morais, que fundam nossos juízos sobre as coisas da vida humana: trata-se, antes de tudo, de procurar determinar, na vida do indivíduo e da cidade, graças a um estudo da medida própria a cada coisa, esta tríade de valores que aparece de uma ponta a outra dos diálogos: o que é o belo, o que é o justo e o que é o bem[82]. O saber platônico, como o socrático, é, antes de tudo, um saber dos valores.

R. Schaerer[83] escreveu: "A essência do platonismo é e permanece, portanto, o supradiscursivo". Ele gostaria de dizer por isso que o diálogo platônico não diz tudo, não diz o que são as Normas, não diz o que são as Formas, nem a Razão, nem o Bem, nem a Beleza: tudo isso é inexprimível pela linguagem e inacessível a toda definição. Isso se experimenta ou se mostra no diálogo, mas também no desejo. Mas nada se pode dizer a respeito.

Esse modelo socrático-platônico de filosofia desempenhou papel capital. Ao longo de toda a história da filosofia antiga vamos encontrar esses dois polos de atividade filosófica que acabamos de distinguir: de uma parte, a escolha e

81. Cf. L. Brisson, "Platon", *Gradus philosophique*, p. 611.
82. Esta tríade aparece no *Eutífron*, no *Críton*, no *Teeteto*, no *Político*, no *Fedro*, no *Primeiro Alcibíades* [*Primeiro Alcibíades*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém, Editora Universidade Federal do Pará, 1975; *Eutífron*, seleção, introdução e tradução de Jaime Bruna. São Paulo, Cultrix, 1952], no *Górgias*, na *República*, no *Timeu*, nas *Leis*, na *Carta VII*.
83. R. Schaerer, op. cit., p. 247.

a prática de um modo de vida; de outra, um discurso filosófico que, a um só tempo, é parte integrante desse modo de vida e explicita os pressupostos teóricos implícitos nesse modo de vida, um discurso filosófico, contudo, que aparece como incapaz de exprimir o essencial — para Platão, as Formas, o Bem, isto é, isso que se experimenta de uma maneira não discursiva no desejo e no diálogo.

Capítulo 6

Aristóteles e sua escola

A forma de vida "teorética"

A representação que se faz habitualmente da filosofia de Aristóteles parece contradizer totalmente a tese fundamental que defendemos nesta obra, segundo a qual a filosofia foi concebida pelos antigos como um modo de vida. Não se pode negar, com efeito, que Aristóteles afirme vigorosamente que o saber mais elevado é escolhido por si mesmo, aparentemente sem nenhuma relação com o modo de vida daquele que sabe[1].

Contudo, essa afirmação deve ser reposta no quadro geral da representação que Aristóteles se fazia dos modos de vida e que se revela no fim que ele assinala para a escola que funda. Vimos que Aristóteles fora membro da Academia de Platão durante vinte anos, o que significa que participou durante muito tempo do modo de vida platônico. É pouco provável que, quando em 335 ele funda, em Atenas, sua própria escola filosófica, cuja atividade realizava-se nos limites do ginásio denominado Liceu, não tenha sido

1. Aristóteles, *Metafísica*, I, 982 a 15.

influenciado pelo modelo da Academia, mesmo que desejasse propor à sua escola fins diferentes dos fins da escola de Platão.

Pode-se notar na origem da escola de Aristóteles, como na origem da Academia, a mesma vontade de criar uma instituição durável[2]. A escolha do sucessor de Aristóteles se fazia por eleição, e sabemos também que um dos membros da escola era encarregado da administração material da instituição, o que supõe uma vida comum[3]. Como na Academia, há duas espécies de membros, os anciãos, que participam do ensino, e os jovens; e há, como na Academia, certa igualdade entre os anciãos, por exemplo Aristóteles, Teofrasto, Aristoxeno e Dicearco. O acesso à escola é, também, inteiramente livre.

Mas há profunda diferença entre o projeto da escola de Aristóteles e o projeto platônico. A escola de Platão tem, essencialmente, uma finalidade política, mesmo sendo lugar de intensa atividade de investigação matemática e de discussão filosófica. Platão considera suficiente ser filósofo para poder dirigir a cidade; a seus olhos, há unidade entre filosofia e política. Ao contrário, a escola de Aristóteles, como bem mostrou R. Bodéüs[4], só forma para a vida filosófica. O ensino prático e político dirigir-se-á a um público mais amplo, a homens políticos, de fora da escola, mas que desejam se instruir sobre a melhor maneira de organizar a cidade. Aristóteles distingue entre a felicidade que o homem pode encontrar na vida política, na vida ativa — é a felicidade que pode conduzir à prática da virtude na cidade —, e a felicidade filosófica que corresponde à *theoría*, isto é, a um gênero de vida consagrado totalmente à atividade do espírito[5]. A felicidade política e prática só é felicidade, aos olhos de Aristóteles, de modo secundário[6]. Já a filosófica encontra-se na "vida segundo o espírito"[7], que se situa na excelência e na virtude mais elevada do homem, correspondente à parte mais elevada do homem, o espírito, e subtraída aos inconvenientes que comporta a vida ativa. Ela não é submetida às intermitências da ação, não produz prostração. Conduz a prazeres maravilhosos, que não são misturados a dor ou a impureza, mas estáveis e sólidos. Esses prazeres são, por outro lado, maiores para aqueles que alcançam a verdade e a realidade do que para aqueles que ainda a buscam. Ela assegura a independência em relação ao outro, na medida em que, especifica Aristóteles, em contrapartida, se assegura a independência em relação às coisas materiais. Aquele que se consagra à atividade do espírito depende unicamente de si mesmo: sua atividade será, talvez, melhor caso tenha colaboradores; porém, quanto mais se é sábio, mais se poderá ser só. A vida segundo o espírito não procura outro resultado senão a si mesma, é amada por si mesma,

2. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 68-105.
3. Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos*, V, 4.
4. R. Bodéüs, *Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, 1982, p. 171; G. Bien, "Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Plato und Aristoteles", in *Philosophisches Jahrbuch*, 76: 264-314, 1968-1969.

5. Aristóteles, *Política*, VII, 2, 1324 a 30; M.-Ch. Bataillard, *La Structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, thèse, Université de Paris IV – Sorbonne, p. 348, que distingue, na realidade, três graus éticos em Aristóteles, "o homem médio", o "homem belo e bom" e o "contemplativo"; P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990, p. 349; G. Rodier. *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 215.
6. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 1178 a 9.
7. *Id., ibid.*, X, 1177 a 12–1178 a 6.

é para si mesma seu próprio fim e, poder-se-ia dizer, sua própria recompensa.

A vida segundo o espírito conduz também à ausência de perturbação. Praticando as virtudes morais, envolve-se cada vez mais na luta contra as paixões, mas também em muitos cuidados materiais: para agir na cidade, é necessário misturar-se às lutas políticas; para ajudar os outros, é necessário ter dinheiro; para praticar a coragem, é necessário ir à guerra. Ao contrário, a vida filosófica se pode viver no ócio, no distanciamento dos cuidados materiais.

Essa forma de vida representa a forma mais elevada de felicidade humana, mas pode-se dizer, ao mesmo tempo, que essa felicidade é sobre-humana[8]:

> *Não será na medida em que é homem que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino.*

Paradoxo que corresponde à ideia paradoxal e enigmática que Aristóteles tem do intelecto e do espírito: o intelecto é o que existe de mais essencial no homem e, ao mesmo tempo, é alguma coisa de divino que se manifesta para o homem, de modo que é o que transcende o homem e o que constitui sua verdadeira personalidade, como se a essência do homem consistisse em ser superior a si mesmo[9]:

> *O espírito é o próprio homem, já que é sua parte dominante e a melhor dentre as que o compõem.*

Como em Platão, a escolha filosófica conduz o eu individual a ultrapassar-se em um eu superior, a elevar-se a um ponto de vista universal e transcendente.

8. *Id., ibid.*, X, 1177 b 27 e *Geração dos animais*, IX, 737 a 9-10.
9. *Ética a Nicômaco*, X, 1178 a 2.

Em certo sentido, o paradoxo inerente à vida do espírito em Aristóteles corresponde ao paradoxo inerente à noção de sabedoria, oposta à filosofia, no *Banquete* de Platão. A sabedoria ali foi descrita como um estado divino, por si inacessível ao homem, e, entretanto, o filósofo, aquele que ama a sabedoria, a deseja. Sem dúvida, Aristóteles não afirma que essa vida do espírito seja inacessível e que se deva contentar-se em progredir para ela, mas ele reconhece que não a podemos atingir "senão na medida do possível"[10], isto é, tendo em consideração a distância que separa o homem de Deus e, diríamos, o filósofo do sábio; ele reconhece também que só a podemos atingir em raros momentos. Quando Aristóteles[11] quer fazer compreender o que é o modo de vida do primeiro princípio, o Pensamento, pelo qual se sustentam o mundo dos astros e o da natureza sublunar, declara que

> *[...] seu modo de vida é comparável àquilo que, para nós, é o modo de vida melhor, visto que não podemos viver senão por pouco tempo; pois ele permanece sempre nesse estado, quando isso para nós é impossível.*

Para Deus, o ato de contemplação é a beatitude soberana.

> *Se Deus, portanto, está perpetuamente em um estado de alegria comparável àquele a que nós algumas vezes conseguimos chegar, isto é admirável; e, se ele está em um estado de maior alegria ainda, isto é ainda mais maravilhoso.*

Assim, o cume da felicidade filosófica e da atividade do espírito, isto é, a contemplação do Intelecto divino, só é

10. *Ibid.*, X, 1177 b 33.
11. *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 14 e 25.

acessível ao homem em raros momentos, pois é próprio da condição humana não poder ser em ato de maneira contínua[12]. Isso supõe que, no resto do tempo, o filósofo deve contentar-se com a felicidade inferior que consiste em investigar. Há graus diversos na atividade de *theoría*.

Parece que para Aristóteles a filosofia consiste em um modo de vida "teorético". Em relação a isso, é importante não confundir "teorético" com "teórico". "Teórico" é uma palavra que tem precisamente origem grega, mas não aparece em Aristóteles, e significa, em outro registro que não o filosófico, "o que se refere ao que se vê". Na linguagem moderna, "teórico" opõe-se à "prático", como o que é abstrato, especulativo, em oposição ao que tem relação com a ação e o concreto. Poder-se-á, portanto, nessa perspectiva, opor um discurso filosófico puramente teórico a uma vida filosófica praticada e vivida. Mas o próprio Aristóteles só emprega a palavra "teorético", e a utiliza para designar, por um lado, o modo de conhecimento que tem por fim o saber pelo saber e não um fim exterior a si mesmo e, por outro, o modo de vida que consiste em consagrar sua vida a esse modo de conhecimento. Neste último sentido, "teorético" não se opõe a "prático"; em outras palavras, "teorético" pode aplicar-se a uma filosofia prática, vivida, ativa, que leva à felicidade. Aristóteles diz explicitamente[13]:

A vida prática não é necessariamente voltada para o outro, como o pensam alguns, e não são somente os pensamentos que visam resultados produzidos pelo agir que são "práticos", pois são "práticas", bem mais ainda, as atividades do espírito (theoriai) *e as reflexões que têm seu fim em si mesmas e se desenvolvem em vista de si mesmas...*

12. *Ética a Nicômaco*, X, 1175 a 4 e 26.
13. *Política*, VII, 3, 8, 1325 b.

Nas linhas que seguem, Aristóteles dá a entender que o modelo dessa ação contemplativa é Deus e o universo, que não exercem nenhuma ação voltada para o exterior, mas se tomam a si mesmos como objeto de sua ação. Afigura-se aqui, ainda uma vez, que o modelo de um conhecimento que não procura nenhum outro fim senão a si mesmo é o Intelecto divino, o Pensamento que se pensa, que não tem outro objeto nem outro fim além de si mesmo, e não está interessado em outra coisa.

Nesta perspectiva, a filosofia "teorética" é, ao mesmo tempo, uma ética. Assim como a *práxis* virtuosa consiste em escolher como fim tão somente a virtude[14], em querer ser um homem bom, sem procurar outro interesse particular, da mesma maneira a *práxis* teorética — é o próprio Aristóteles que nos induz a arriscar essa fórmula aparentemente paradoxal — consiste em escolher como fim apenas o conhecimento, em querer o conhecimento por ele mesmo, sem perseguir outro interesse particular e egoísta estranho ao conhecimento. É uma ética do desinteresse e da objetividade.

Os diferentes níveis da vida "teorética"

Como conceber essa vida segundo o espírito? Deve-se, com I. Düring[15], defini-la como uma vida de sábio? Caso se

14. *Ética a Nicômaco*, VI, 1144 a 18.
15. I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1996, p. 472.

considerem as atividades realizadas na escola de Aristóteles, é bem verdade que se será obrigado a reconhecer que a vida filosófica apresente-se nela sob os traços do que se poderia denominar grande empresa científica. Aristóteles revela-se, nesta perspectiva, um grande organizador de pesquisa[16]. A escola de Aristóteles dedica-se a uma imensa caça de informações em todos os domínios. Reúnem-se todas as espécies de dados históricos (por exemplo, a lista dos vencedores dos Jogos Píticos), sociológicos (as constituições das diferentes cidades), psicológicos ou filosóficos (as opiniões dos antigos pensadores). Coletam-se também inumeráveis observações zoológicas ou botânicas. Esta tradição continuará sendo valorizada, no curso dos anos, na escola aristotélica. Esses materiais, porém, não são destinados a satisfazer uma curiosidade vã. O investigador aristotélico não é um simples colecionador de fatos[17]. Compiladores são para fazer comparações e analogias, instaurar uma classificação dos fenômenos, fazer que se percebam as causas, em estreita colaboração entre a observação e o raciocínio, na qual, por outro lado, diz Aristóteles, é necessário fiar-se mais à observação dos fatos que ao raciocínio, e ao raciocínio somente à medida que ele concordar com os fatos observados[18].

Portanto, é indiscutível que a vida do espírito, para Aristóteles, consiste, em grande medida, em observar, investigar e refletir sobre essas observações. Mas essa atividade se faz em certo espírito, que se poderia ousar definir como uma paixão quase religiosa pela realidade, em todos os seus aspectos, sejam eles humildes ou sublimes, porquanto em todas essas coisas se encontra um traço do divino. Nada de mais instrutivo sobre isso que as primeiras páginas do tratado de Aristóteles *Das partes dos animais*[19], no qual ele apresenta simultaneamente os domínios e as motivações da investigação. Depois de ter distinguido, nas coisas naturais, as que, não geradas e incorruptíveis, existem por toda a eternidade, e as que são submetidas à geração e à destruição, Aristóteles opõe os meios que temos para conhecê-las. Sobre o que é feito de substâncias eternas, isto é, os astros e as esferas celestes, nossos conhecimentos são bem escassos, apesar do grande desejo que temos de conhecê-los, ao passo que, sobre as substâncias perecíveis, que estão a nosso alcance, dispomos de muitos dados. E a razão pela qual Aristóteles convida a consagrar-se ao estudo desses dois domínios da realidade é o prazer ao qual seu conhecimento[20] conduz:

> *Os dois estudos têm cada um seu atrativo. Para os seres eternos, mesmo que tenhamos pouco contato com eles, contudo, em razão da excelência desse conhecimento, ele nos dá mais alegria do que aquele que podemos extrair das coisas que estão ao nosso alcance, do mesmo modo que a visão furtiva e parcial das pessoas amadas nos dá mais alegria do que a observação precisa de muitas outras coisas, por maiores que sejam. Contudo, de outro lado, pela extensão e certeza dos conhecimentos, a ciência das coisas terrestres tem vantagem.*

16. Cf. W. Jaeger, *Aristotle*, Oxford University Press, 1967 (1ª ed. 1934), capítulo XIII, "The Organization of Research"; I. Düring, *Aristoteles*, pp. 524 ss.
17. L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955, pp. 69 ss.
18. *Geração dos animais*, 760 b 30.

19. *Das partes dos animais*, 644 b 22 ss.
20. Ibid., 644 b 31. Vejam-se, para este texto, a tradução e as notas de J.-M.Le blond, *Aristote, philosophe de la vie*, Paris, 1945, pp. 116 ss.

Alguns, continua Aristóteles, dirão talvez que, para estudar a natureza viva, é necessário ocupar-se com realidades desprezíveis. Aristóteles responde a essa inquietação evocando ainda o prazer da contemplação:

Verdadeiramente, certos seres não oferecem um aspecto agradável; contudo, a natureza que os fabricou com arte produz prazeres inestimáveis para aqueles que, quando os contemplam, podem conhecer as causas, e que são os filósofos de verdade. E, por outro lado, seria insensato e absurdo encontrarmos prazer ao contemplar as imagens desses seres, porque neles nós colhemos ao mesmo tempo a arte, por exemplo, do escultor ou do pintor que os fabricou, mas, examinando-os fabricados pela natureza, nós experimentamos uma alegria maior ainda por essa contemplação, ao menos se pudermos colher as causas. Não se pode, portanto, deixar possuir por uma repugnância pueril pelo estudo dos animais menos nobres, visto que, em todas as obra da natureza, há alguma coisa de maravilhoso. Assim como se diz que Heráclito, quando estrangeiros vieram visitá-lo e o encontraram aquecendo-se junto à lareira, ordenou-lhes que entrassem sem temor, pois ali também havia deuses, do mesmo modo deve-se abordar sem aversão o estudo de cada espécie de animal: pois em todos se manifesta algo de natural e belo.

Percebem-se neste texto as tendências profundas que animam a vida segundo o espírito, o modo de vida teorético. Se experimentamos alegria ao conhecer tanto os astros como os seres da natureza sublunar, é porque nisso encontramos, direta ou indiretamente, um signo da realidade que nos atrai de maneira irresistível, o primeiro princípio, que move todas as coisas, diz Aristóteles[21], como o objeto

21. *Metafísica*, XII, 1072 b 4.

de seu amor move o amante. Os astros e as esferas celestes, que são princípios de atração, nos dão tanto prazer quando os observamos quanto a visão furtiva e imprecisa da pessoa amada. Quanto ao estudo da natureza, ele nos dá prazer na medida em que nele descobrimos uma arte divina. O artista apenas imita a arte da natureza, e, em certo sentido, a arte humana é apenas um caso particular da arte fundamental e original que é a da natureza. A beleza natural é superior a toda beleza artística. Mas, dir-se-á, existem coisas repulsivas. Sim, mas elas não se tornam belas para nós quando a arte as imita?[22] Se temos prazer ao ver a reprodução pelo artista de coisas feias e repulsivas, é que admiramos a arte com a qual o artista as imitou. Notemos, rapidamente, que é precisamente na época helenística, iniciada no tempo de Aristóteles, que a arte grega torna-se realista, representando temas vulgares, personagens de classe inferior ou animais de todo gênero[23]. No entanto, se nessas obras de arte temos prazer em observar a habilidade do artista, por que não admirar na realidade de suas produções a habilidade da natureza, tanto mais que é do interior que ela faz criar os seres vivos, que ela é, de alguma maneira, uma arte imanente? Encontraremos prazer em estudar todas as obras da natureza se procurarmos sua intenção, a finalidade que ela buscou em sua ação.

Segundo Aristóteles, pressentimos na natureza uma presença divina. É o sentido da palavra de Heráclito que ele evoca. Os estrangeiros que visitam o filósofo aguardam para ser recebidos no compartimento principal da casa, no qual

22. *Poética*, 1448 b 10.

23. J. Onias, *Art and Thought in the Hellenistic Age. The Greek World View 350-50 BC*, London, 1979, p. 29: relação entre a filosofia de Aristóteles e a arte helenística.

se encontra o salão em que arde o fogo em honra de Héstia, mas Heráclito convida-os a ir até a lareira da cozinha[24], pois todo fogo é divino. Isso significa que o sagrado não é mais delimitado a certos lugares, o altar de Héstia, por exemplo, mas é toda a realidade física, o universo inteiro que é sagrado. Os seres mais humildes têm sua parte de maravilhoso, de divino.

Afirmamos, a propósito de Platão[25], que o conhecimento é sempre ligado ao desejo e à afetividade. Podemos tornar a dizer isso em relação a Aristóteles. O prazer experimentado na contemplação dos seres é o prazer que se experimenta ao contemplar o ser amado. Para o filósofo, todo ser é belo, pois ele sabe situá-lo na perspectiva do plano da natureza e do movimento geral e hierarquizado de todo o universo para o princípio que é o desejável supremo. Essa estreita ligação entre conhecimento e afetividade exprime-se na fórmula da *Metafísica*[26]: "O desejável supremo e o inteligível supremo se confundem". Novamente, o modo de vida teorético revela sua dimensão ética. Se o filósofo encontra seu prazer no conhecimento dos seres, é que ele nada deseja, afinal, além disso que o conduz ao desejável supremo. Pode-se exprimir essa ideia retomando a observação de Kant[27]: "Tomar um *interesse imediato* pela beleza da natureza [...] é sempre sinal de uma boa alma". A razão disso é, diz Kant, que essa alma tem prazer não só com a

24. L. Robert, "Héraclite à son fourneau", in id., *Scripta Minora*, pp. 61-73.

25. Cf. pp. 108-110.

26. *Metafísica*, XII, 1072 a 26 ss.

27. *Crítica da faculdade do juízo*, § 42 [tradução de Valerio Rohden e António Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993].

forma do ser natural, mas com sua existência, "sem que um atrativo sensorial tenha participação nisso ou também ligue isso a qualquer fim". O prazer que se tem com a beleza da natureza é, de alguma maneira e paradoxalmente, um interesse desinteressado. Na perspectiva aristotélica, esse desinteresse corresponde ao afastamento de si, pelo qual o indivíduo se eleva ao nível do espírito, do intelecto, que é seu verdadeiro eu, e toma consciência da atração que exerce sobre ele o princípio supremo, desejável supremo e inteligível supremo.

Pode-se, definitivamente, definir a vida "teorética" como uma "vida de sábio"? Em minha opinião a noção de "sábio", em seu sentido moderno, é demasiado limitada para abarcar atividades tão diversas quanto a redação do catálogo dos vencedores nos Jogos Píticos e a reflexão sobre o ser enquanto ser, a observação dos animais e a demonstração da existência de um princípio primeiro do movimento do universo. É difícil considerar atividade de "sábio" uma atividade do espírito que, segundo Aristóteles, é análoga, em certos instantes privilegiados, à atividade do princípio primeiro, que é pensamento do pensamento. Já vimos[28] como Aristóteles procura fazer compreender o que pode ser a beatitude do pensamento divino comparando-a ao que experimenta, em raros momentos, o intelecto humano. Parece que a beatitude do intelecto humano chega a seu ponto mais elevado quando, em certos momentos, ela pensa, em uma intuição indivisível, na indivisibilidade da beatitude divina[29]. Não há nada mais distante da teoria que a teorética, isto é, a contemplação.

28. Cf. pp. 123-124.

29. *Metafísica*, XII, 1075 a 5. "Comme il en est à certains moments pour l'intellect humain, au moins lorsqu'il n'a pas [conjectura muito provável de Diano em sua edição da *Metafísica*, Bari, 1948] pour objet des choses composées

Antes que de uma vida de sábio é necessário falar da "vida dedicando-se à sabedoria", da "vida filosófica", na medida em que a sabedoria representa, para Aristóteles, a perfeição da *theoría*. Para ele, o intelecto humano está distante de possuir essa perfeição, da qual só se aproxima em certos instantes. A vida teorética comporta múltiplos níveis hierarquizados, do mais humilde ao mais elevado, e, por outro lado, o próprio Aristóteles, como vimos, ao falar da felicidade da *theoría*, considera que a felicidade daquele que procura é inferior à daquele que sabe. O elogio que Aristóteles faz da vida segundo o espírito é, a um só tempo, a descrição de um gênero de vida efetivamente praticado por ele mesmo e pelos membros de sua escola, e um programa ideal, um projeto, um convite a elevar-se por meio de degraus para um estado, a sabedoria, que é mais divino que humano[30]: "Somente Deus pode desfrutar esse privilégio".

Os limites do discurso filosófico

As obras de Aristóteles são fruto da atividade teorética do filósofo e de sua escola. Mas o discurso filosófico desconcerta o leitor moderno, não só por sua concisão muitas vezes exasperante, mas sobretudo pela incerteza de seu pensamento no que concerne aos pontos de vista mais importantes de sua doutrina, por exemplo a teoria do intelecto. Não se encontra nele uma exposição exaustiva e coerente de teorias que constituiriam as diferentes partes dos sistema de Aristóteles[31].

Para explicar esse fenômeno é necessário, antes de tudo, retornar ao ensinamento do filósofo no interior da escola da qual é inseparável. Como Sócrates, como Platão, o que ele quer antes de tudo é formar discípulos. Seu ensinamento oral e sua obra escrita dirigem-se sempre a um auditório determinado. A maior parte de seus tratados, salvo talvez os de moral e de política, sem dúvida destinados a um público mais amplo, são o eco das lições orais que deu em sua escola. Entre essas obras, muitas não formam unidade; por exemplo, a *Metafísica* ou o tratado *Do Céu* são a reunião artificial de escritos que correspondem a cursos dados em momentos muito diferentes. Foram os sucessores de Aristóteles, e sobretudo seus comentadores[32], que realizaram esse agrupamento e interpretaram sua obra, como se ela fosse a exposição teórica de um sistema de explicação de toda a realidade.

Quando Aristóteles elabora um curso, não se trata, como bem disse R. Bodéüs[33], "de um 'curso' no sentido moderno do termo, curso ao qual assistiram alunos preocupados em tomar notas do pensamento do mestre, em vista de Deus sabe qual estudo posterior". Não se trata de "informar", de entornar no espírito dos ouvintes um conteúdo

(car ce n'est pas en telle ou telle partie qu'il possède le bien, mais dans une certaine totalité indivisible qu'il a le bien le plus haut, qui est différent de lui), il en est de même, pour toute l'éternité, pour la Pensée qui est pensée d'elle-même". Veja-se também Teofrasto, *Metafísica*, 9 b 15, trad. J. Tricot: "Ce qui est peut-être plus vrai, c'est que la contemplation des Réalités de ce genre se fait au moyen de la raison elle-même, qui les saisit immédiatement et entre comme en contact avec elles,ce qui explique qu'il ne puisse y avoir aucune erreur à leur sujet" [N. do T.: como o autor procurou fazer, nesta passagem, uma comparação entre as traduções de Diano e de Tricot, optamos por manter as duas citações em francês.].

30. *Metafísica*, I, 982 b 30.

31. I. Düring, *Aristoteles*, pp. 29-30.

32. R. Bodéüs, *Le Philosophe et la cité*, p. 26.

33. Id. ibid., op. cit., p. 162.

teórico, mas "de formá-los", e trata-se também de realizar uma investigação comum: é essa a vida teorética. Aristóteles espera de seus interlocutores uma discussão, uma reação, um juízo, uma crítica[34]. O ensino permanece sempre e fundamentalmente um diálogo. Os textos de Aristóteles, tal qual nos chegaram, são notas de preparação de cursos aos quais se acrescem correções e modificações do próprio Aristóteles ou de suas discussões com os outros membros da escola. E os cursos destinam-se, antes de tudo, a familiarizar os discípulos com os métodos do pensamento. Aos olhos de Platão, o exercício do diálogo era mais importante que os resultados obtidos nesse exercício. Do mesmo modo, para Aristóteles a discussão dos problemas é, por fim, mais formadora que sua solução. Nesses cursos, ele mostra de modo exemplar por qual marca de pensamento, por qual método, devem-se investigar as causas dos fenômenos em todos os domínios da realidade. Agrada-lhe abordar o mesmo problema sob ângulos diferentes, partindo de diferentes pontos de partida.

Ninguém mais que Aristóteles foi consciente dos limites do discurso filosófico como instrumento de conhecimento[35]. Seus limites lhe chegam, antes de tudo, da própria realidade. Tudo o que é simples é inexprimível na linguagem. A discursividade da linguagem só pode exprimir o que é composto, o que pode ser dividido sucessivamente em partes. Mas a linguagem nada pode dizer dos indivisíveis, por exemplo o ponto na ordem da quantidade; quando muito o pode de maneira negativa, negando

34. Bodéüs (p. 162) apoia-se, para afirmar isso, no capítulo inicial da *Ética a Nicômaco*, no qual o ouvinte aparece como um juiz, 1094 b 27 ss.
35. R. Bodéüs, op. cit., pp. 187 e ss.

seu contrário. Quando se trata de substâncias simples, como o Intelecto primeiro, que é o princípio de movimento de todas as coisas, o discurso não pode dizer sua essência, mas somente descrever seus efeitos ou proceder por comparação com a atividade de nosso próprio intelecto. Apenas em raros momentos o intelecto humano pode elevar-se à intuição não discursiva e instantânea dessa realidade, à medida que pode imitar, de algum modo, a indivisibilidade do Intelecto divino[36].

Os limites do discurso filosófico são provenientes também de sua incapacidade de transmitir, por si só, a seu ouvinte o saber, com mais forte razão a convicção. O discurso por si não pode agir sobre o ouvinte se não há colaboração da parte dele.

Já na ordem teorética, não basta entender um discurso, nem mesmo repeti-lo, para saber, isto é, para chegar à verdade e à realidade. É necessário, primeiramente, para compreender o discurso, que o ouvinte já tenha uma experiência disso que fala o discurso, uma familiaridade com seu objeto[37]. Precisa-se, a seguir, de uma lenta assimilação, capaz de criar, na alma, uma disposição permanente, um *habitus*:

> *Os que apenas começaram a aprender uma ciência podem alinhavar suas proposições sem, todavia, conhecê-la. Para ser realmente conhecida, é necessário que elas sejam partes integrantes*

36. Cf. p. 131, nota 29; cf. P. Aubenque, "La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z, 17 e Q, 10), in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, org. P. Aubenque, Paris, 1979, pp. 69-80; Th. De Koninck, "La noêsis et l'indivisible selon Aristote", in *La Naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice*, maio 1987, org. J.-F. Mattéi, Paris, 1990, pp. 215-228.
37. *Ética a Nicômaco*, VI, 1142 a 12 e ss.; cf. R. Bodéüs, op. cit., p. 190.

de nossa natureza [literalmente: que elas cresçam conosco]. Ora, isso é uma coisa que demanda tempo[38].

Como para Platão[39], o verdadeiro saber, aos olhos de Aristóteles, só nasce por uma longa frequentação os conceitos, os métodos, mas também os fatos observados. É necessário experimentar demoradamente as coisas para conhecê-las, para familiarizar-se tanto com as leis gerais da natureza como com as necessidades racionais ou as exigências do intelecto. Sem esse esforço pessoal, o ouvinte não assimilará os discursos e eles lhe serão inúteis.

Isso é ainda mais verdadeiro na ordem prática, na qual não se trata somente de saber, mas de praticar e de exercer a virtude. Os discursos filosóficos não bastam para tornar virtuosos[40]. Há duas categorias de ouvintes. Os primeiros já têm predisposições naturais para a virtude ou receberam uma boa educação. Para estes, os discursos morais podem ser úteis: eles os ajudarão a transformar suas virtudes, naturais ou adquiridas pelo hábito, em virtudes conscientes e acompanhadas de prudência[41]. Nesse caso, pode-se dizer, em certo sentido, que só se prega a convertidos. Os segundos são escravos de suas paixões e, neste caso, o discurso moral não terá nenhuma influência sobre eles[42]:

Quem é inclinado a obedecer a suas paixões escutará em vão e sem proveito, pois o fim não é o conhecimento, mas a ação.

A esse gênero de ouvintes será necessário algo além de discursos para formá-los para a virtude:

38. *Ética a Nicômaco*, VII, 1147 a 21-22.
39. *Carta VII*, 341 c.
40. *Ética a Nicômaco*, X, 1179 b 4-5.
41. Cf. M.-Ch. Battaillard (citado acima, p. 121, nota 5), pp. 355-356.
42. Cf. R. Bodéüs, op. cit., pp. 185-186.

É necessário trabalhar muito tempo o hábito da alma do ouvinte, de modo que ela exerça bem suas propensões e repulsões, do mesmo modo que retorna para a terra quem deve nutrir a sementeira.

Aristóteles considera que esse trabalho de educação cabe à cidade realizar, pela coação de suas leis e pela coerção. Portanto, é papel do homem político e do legislador assegurar a virtude de seus concidadãos, e também sua felicidade, pois, ao organizar uma cidade ou os cidadãos, eles poderão, por um lado, efetivamente ser educados de modo a tornar-se virtuosos e, por outro, assegurar no seio da cidade a possibilidade de ócio que permita aos filósofos ascender à vida teorética. Eis por que Aristóteles não sonha em fundar uma moral individual sem relação com a cidade[43], mas, na *Ética a Nicômaco*, ele se dirige aos homens políticos e aos legisladores, para formar seu juízo, descrevendo-lhes os diferentes aspectos da virtude e da felicidade do homem, a fim de que possam legislar de modo a dar aos cidadãos a possibilidade de praticar a vida virtuosa ou, para certos privilegiados, a vida filosófica. Como diz excelentemente R. Bodéüs[44], a finalidade das *Éticas* e da *Política* é "um objetivo para além do saber"; não se trata somente "de expor em um discurso a verdade sobre certo número de questões particulares", mas ainda, para além disso, de contribuir para a perfeição do devir humano.

Aristóteles, como Platão, funda nos homens políticos sua esperança de transformar a cidade e os homens. Mas Platão considerava que os filósofos devem ser eles próprios os homens políticos que realizarão essa obra. Ele propu-

43. Cf. id., ibid., op. cit., p. 225; I. Düring, *Aristoteles*, p. 435.
44. R. Bodéüs, op. cit., p. 16.

nha aos filósofos uma escolha de vida e uma formação que os tornariam ao mesmo tempo contemplativos e homens de ação, saber e virtude implicando-se mutuamente. Para Aristóteles, ao contrário, a atividade do filósofo na cidade deve restringir-se a formar o juízo dos políticos: são estes, por seu turno, que deverão agir pessoalmente, legislando, para assegurar a virtude moral dos cidadãos. O filósofo, por sua parte, escolherá uma vida consagrada à investigação desinteressada, ao estudo e à contemplação e, deve-se reconhecê-lo, independente da azáfama da vida política. A filosofia é, para Aristóteles, como para Platão, a um só tempo um modo de vida e um modo de discurso.

Capítulo 7

As escolas helenísticas

Características gerais

O período helenístico

A palavra "helenística" designa tradicionalmente o período da história grega que se estende de Alexandre Magno, o Macedônio, até a dominação romana, portanto do fim do século IV a.C. ao fim do século I a.C. Graças à extraordinária expedição de Alexandre, que estenderá a influência grega desde o Egito até Samarcanda e Tachkent e também até a Índia, abre-se uma nova época da história. Pode-se dizer que a Grécia começa então a descobrir a imensidade do mundo. É o início de trocas comerciais intensas, não só com a Ásia central, mas também com a China, a África e igualmente com o Oriente europeu. As tradições, as religiões, as ideias, as culturas se misturam, e esse encontro marcará com um cunho indelével a cultura do Ocidente. Com a morte de Alexandre, seus generais disputam entre si seu imenso império. Essas lutas resultam na formação de três grandes reinos, reunidos em torno de três capitais: Pele na Macedônia, que exercia sua autoridade sobre a Macedônia e a Grécia, Alexandria

no Egito e Antioquia na Síria, onde a dinastia dos selêucidas reina não só na Ásia Menor, mas também sobre a Babilônia. Deve-se acrescentar a isso o reino de Pérgamo e o reino grego de Bactriano, que se estende até a Índia. Concorda-se em demarcar como fim do período helenístico o suicídio de Cleópatra, rainha do Egito, no ano 30 a.C., após a vitória em Actium do futuro imperador Augusto. Desde o fim do século III a.C., os romanos tinham entrado em contato com o mundo grego e tinham descoberto pouco a pouco a filosofia. Em nossa exposição, deveremos quase sempre fazer alusão a filósofos que viveram sob o Império romano, pouco depois do ano 30 a.C., porque eles nos permitiram conhecer documentos concernentes à filosofia helenística. Contudo, como teremos oportunidade de repetir[1], as características da filosofia na era imperial são muito diferentes das da época helenística.

Apresentou-se muitas vezes o período helenístico da filosofia grega como uma fase de decadência da civilização grega corrompida pelo contato com o Oriente. Várias causas podem explicar esse juízo severo: em primeiro lugar, o preconceito clássico que fixa *a priori* um modelo ideal de cultura e decide que somente a Grécia dos pré-socráticos, dos trágicos e, a rigor, de Platão merece ser estudada; em segundo lugar, a ideia segundo a qual, com a passagem do regime democrático ao regime monárquico e o fim da liberdade política, a vida pública das cidades gregas ter-se-ia extinguido. Os filósofos, abandonando o grande esforço especulativo de Platão e de Aristóteles e a esperança de formar homens políticos capazes de transformar a cidade,

1. Cf. adiante, pp. 213 ss.

ter-se-iam resignado então a propor aos homens, privados da liberdade política, um refúgio na vida interior. Essa representação da época helenística, que remonta, creio, ao início do século XX[2], continua a falsear a ideia que se faz da filosofia desse período.

Com efeito, é totalmente errôneo representar essa época como um período de decadência. O epigrafista Louis Robert, ao estudar atentamente as inscrições encontradas nas ruínas das cidades gregas da Antiguidade, mostrou muito bem, em toda sua obra, que todas as cidades continuaram a ter, tanto sob as monarquias helenísticas como depois no Império romano, intensa atividade cultural, política, religiosa e mesmo atlética. Ademais, as ciências exatas e as técnicas conheceram então um desenvolvimento extraordinário. Notadamente, sob a influência dos Ptolomeus, que reinaram em Alexandria, essa cidade tornou-se de alguma maneira o centro vivo da civilização helenística[3]. Organizado por Demétrio de Falera, fiel à tradição aristotélica que privilegiava os estudos científicos, o Museu de Alexandria foi um importante lugar de investigação no domínio de todas as ciências, da astronomia à medicina, e, nessa mesma cidade, a Biblioteca reunia toda a literatura filosófica e científica. Grandes sábios exerceram aí sua atividade: o médico Herófilo e o astrônomo Aristarco de Samos, por exemplo. Basta, além disso, citar o nome de Arquimedes de Siracusa, ao mesmo tempo matemático e mecânico, para

2. Notadamente G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, New York, 1912 (3ª ed. 1955), pp. 119 ss., "The Failure of Nerve". Quase todos os trabalhos de historiadores da filosofia posteriores a G. Murray (Festugière e Bréhier, por exemplo) estão contaminados por esse preconceito.

3. Cf. a excelente obra de B. Gille *Les Mécaniciens grecs*, Paris, 1980, notadamente o capítulo sobre a escola de Alexandria, pp. 54 ss.

perceber a extraordinária atividade científica que se desenvolve durante todo esse período.

A pretensa perda de liberdade das cidades não provocou a diminuição da atividade filosófica. E porventura pode-se dizer que o regime democrático lhe foi mais favorável? Não foi a Atenas democrática que instaurou um processo de impiedade contra Anaxágoras e Sócrates?

Não houve, na orientação da própria atividade filosófica, uma transformação tão radical quanto se gostaria de fazer acreditar. Diz-se e repete-se que os filósofos da época helenística, diante de sua incapacidade de agir na cidade, teriam desenvolvido uma moral do indivíduo e teriam se voltado para a interioridade. As coisas são muito mais complexas. De uma parte, se é verdade que Platão e Aristóteles têm cada um à sua maneira preocupações políticas, não há dúvida de que a vida filosófica é, para eles, um meio de libertar-se da corrupção política. A vida segundo o espírito, que é o modo de vida da escola aristotélica, escapa aos compromissos da vida na cidade. Quanto a Platão, de algum modo ele formulou definitivamente, para todos os filósofos da Antiguidade, a atitude que o filósofo deve ter em uma cidade corrompida[4]:

Bem diminuto, ó Adimanto, é, pois, o número restante dos que podem ter dignamente comércio com a filosofia [...] Ora, dentre este pequeno número, aquele que se tornou filósofo e saboreou a doçura e a felicidade que proporciona a posse da sabedoria, que viu bem a loucura da multidão e como não há por assim dizer ninguém que faça algo de sensato no domínio dos negócios públicos, aquele que sabe não possuir aliado com o qual

4. *República*, VI, 496 c 5.

pudesse ir em socorro da justiça sem perder-se, mas que, ao contrário, como um homem caído no meio de animais ferozes, que se recusa a participar de seus crimes e é, além disso, incapaz de resistir sozinho a estes seres selvagens, pereceria antes de ter servido à pátria e aos amigos, inútil a si mesmo e aos outros: penetrado por tais reflexões, mantém-se quieto e ocupa-se de seus próprios afazeres; semelhante ao viajor que, durante uma tempestade, enquanto o vento levanta turbilhões de poeira e chuva, se abriga atrás de um pequeno muro, ele vê os outros manchados de iniquidades e é feliz se consegue viver a sua vida neste mundo isento de injustiça e atos ímpios, e abandoná-lo, sorrindo e tranquilo, com uma bela esperança.

Quando o filósofo se dá conta de que é totalmente impotente para dar ao mundo o menor remédio para a corrupção da cidade, que pode ele fazer além de praticar a filosofia? É infeliz a situação na qual se encontram quase todos os filósofos da Antiguidade[5] em relação ao mundo político, e mesmo Marco Aurélio, que, embora imperador, também exprimiu seu sentimento de impotência diante da incompreensão e da inércia dos súditos[6].

Contudo, em contrapartida, os filósofos da época helenística, mesmo os epicuristas[7], jamais se desinteressaram da política, desempenhando sempre o papel de conselhei-

5. Cf. I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", in *Revue des études latines*, 48: 146-147, 1970; *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 37.

6. P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris, 1992, pp. 308 ss.

7. Por exemplo, Amínias de Samos e Apolófanes de Pérgamo. Vejam-se os verbetes de B. Puech sobre esses filósofos in R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 1.

ros dos príncipes ou embaixadores de uma cidade, como testemunham as inscrições muitas vezes gravadas em sua honra. Os filósofos estoicos tiveram papel importante na elaboração de reformas políticas e sociais em vários Estados; por exemplo, o estoico Esfairos exerce forte influência sobre os reis de Esparta, Ágis e Cleômeno; o estoico Blóssio sobre o reformador romano Tibério Graco[8]. Algumas vezes, eles se opõem corajosamente aos imperadores romanos. De maneira geral, os filósofos jamais renunciaram à esperança de transformar a sociedade, ao menos pelo exemplo de sua vida.

A vida filosófica foi extremamente vigorosa na época helenística, mas, desgraçadamente, só a conhecemos de maneira imperfeita; teríamos outra representação se todas as obras filosóficas escritas durante esse período tivessem sido conservadas até hoje. Os escritos dos filósofos não eram, como em nossos dias, editados em milhares de exemplares amplamente disseminados. Repetidamente copiados, o que era um manancial para numerosos erros (isso obriga os especialistas modernos a um enorme trabalho crítico quando querem estudar esses textos), eles eram muitas vezes, sem dúvida, vendidos em livrarias, mas as obras mais técnicas eram simplesmente conservadas nas bibliotecas das diferentes escolas filosóficas. No decorrer dos séculos, muito desse precioso material se perdeu, notadamente em Atenas, por ocasião do saque da cidade por Silas em março de 86 a.C., mas também em Alexandria. Milhares de obras desaparecem assim, e outros cataclismos que puseram fim ao período helenístico também destruíram tesouros de poesia e de arte, cuja existência vislumbramos apenas graças às imitações feitas pelos romanos. Mas, para citar um único exemplo, o filósofo Crisipo, um dos fundadores do estoicismo, teria escrito pelo menos uns setecentos tratados. Nenhum deles foi conservado, apenas alguns raros fragmentos nos foram transmitidos nos papiros descobertos em Herculano e graças às citações feitas por autores da época romana. Nossa visão da história da filosofia está irremediavelmente falseada por essas contingências históricas. Teríamos dela uma representação totalmente diferente se as obras de Platão e de Aristóteles tivessem desaparecido, e se as dos estoicos Zenão e Crisipo tivessem sido conservadas. Seja como for, foi graças aos autores que viveram no mundo romano, seja no tempo da República, como Cícero, Lucrécio e Horácio, seja no tempo do Império, como Sêneca, Plutarco, Epiteto e Marco Aurélio, que preciosas informações sobre a tradição filosófica helenística foram preservadas. Eis por que seremos levados a citar esses autores, embora tenham pertencido a uma época posterior.

8. Cf. o artigo de I. Hadot, "Tradition stoïcienne...", pp. 133-161.

Influências orientais?

A expedição de Alexandre teve alguma influência sobre a evolução da filosofia grega? É certo que ela favoreceu o desenvolvimento científico e técnico, graças às observações geográficas e etnológicas que permitiu realizar. Sabe-se que a expedição de Alexandre tornou possível encontros entre sábios gregos e sábios hindus. Notadamente, um filósofo da escola de Abdera, Anaxarco, e seu aluno, Pirro de Élis, acompanharam o conquistador até a Índia, e conta-se que Pirro, ao retornar, viveu retirado do mundo, porque teria ouvido um indiano dizer a

Anaxarco que este era incapaz de ser um mestre, pois frequentava os cursos reais[9]. Nesses contatos, não parece que ele tenha sofrido realmente mudanças de ideias, de confrontação de teorias. Pelo menos não temos disso nenhum sinal evidente. Mas os gregos ficaram impressionados pelo modo de vida[10] daqueles que eles denominavam os "ginosofistas", os "sábios nus". O historiador e filósofo Onesícrito, que também participara da expedição, ao escrever uma narrativa pouco tempo depois da morte de Alexandre, relata muitos detalhes sobre seus costumes e sobre seu suicídio com fogo. Os filósofos gregos tiveram a impressão de encontrar entre os ginosofistas a maneira de viver que eles próprios recomendavam: a vida sem convenção, segundo a pura natureza, a indiferença total ao que os homens consideram desejável ou indesejável, bom ou mau, indiferença que conduzia a uma perfeita paz interior, à ausência de perturbação. Demócrito, o mestre de Anaxarco, preconizara essa tranquilidade de alma[11]. Os cínicos fingiam desprezar todas as convenções humanas, mas descobriram entre os ginosofistas essa atitude levada ao extremo. Como dirá o estoico Zenão[12], provavelmente a propósito do suicídio do sábio hindu Calano, que entrara em contato com Alexandre[13]: "Prefiro ver um único indiano queimar a fogo lento a apren-

9. Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos*, IX, 61-63.

10. Cf. C. Muckensturm, "Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?", in *Le cynisme ancien et ses prolongements*, org. M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet. Paris, 1993, pp. 225-239.

11. Demócrito, fr. 191, in *Les Présocratiques*, p. 894.

12. Clemente de Alexandria, *Stromáteis*, II, 20, 125, 1.

13. Cf. C. Muckensturm, art. "Calanus", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, pp. 157-160.

der abstratamente todas as demonstrações feitas sobre o sofrimento". Contudo, sem chegar a essas situações dramáticas, o que os antigos nos relatam do modo de vida de Pirro aponta esse grau de indiferença ante todas as coisas que não se pode deixar de pensar que eles se esforçavam para imitar o que viram na Índia. Observe-se, por outro lado, o extremo subjetivismo de Anaxarco[14], que dizia que os seres existentes não eram mais reais que um cenário de teatro, e que eles se assemelhavam às imagens que aparecem a quem sonha ou está em estado de loucura. Poder-se-ia pensar aqui em alguma fonte oriental, mas não se deve esquecer que seu mestre Demócrito[15], fundador da escola de Abdera, já opunha radicalmente a realidade em si, isto é, os átomos, e as percepções subjetivas dos sentidos. A expedição de Alexandre não parece ter provocado grandes retrocessos na tradição filosófica. A filosofia helenística corresponde, efetivamente, a um desenvolvimento natural do movimento intelectual que a precedeu e torna a defrontar-se muitas vezes com temas pré-socráticos; porém, sobretudo, ela é profundamente marcada pelo espírito socrático. Talvez seja a própria experiência do encontro entre os povos que lhe tenha permitido desempenhar certo papel no desenvolvimento da noção de cosmopolitismo[16], isto é, da ideia do homem como cidadão do mundo.

14. Sexto Empírico, *Contra os lógicos*, I, 87-88; cf. R. Goulet, art. "Anaxarque d'Abdère", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I., pp. 188-191.

15. Demócrito, fr. 9, in *Les Présocratiques*, p. 485.

16. Cf. H.-C. Baldry, "The Idea of the Unity of Mankind", in H. Schwabl e H. Diller, *Grecs et Barbares. Entretiens sur l'Antiquité classique*, T. VIII, Genève, Fondation Hardt, 1962, pp. 169-204; J. Moles, "Le cosmopolitisme cynique", in *Le cynisme ancien et ses prolongements*, pp. 259-280.

As escolas filosóficas

Já descrevemos os modos de vida que caracterizam as escolas de Platão e Aristóteles. Mas devemos voltar a esse fenômeno muito particular que representam as escolas filosóficas na Antiguidade e não esquecer que as condições do ensino de filosofia eram, então, profundamente diferentes das de nossos dias. O estudante moderno só estuda filosofia porque é uma disciplina do programa dos últimos anos da escola secundária. Ele pode terminar o curso, quando muito, apenas interessado em um primeiro contato com essa disciplina e desejando passar nos exames dessa matéria. De qualquer forma, é o acaso que decidirá o fato de ele encontrar um professor que pertença à "escola" fenomenológica, existencialista, desconstrucionista, estruturalista ou marxista. Talvez um dia ele adote intelectualmente um desses ismos. Seja como for, tratar-se-á de uma adesão intelectual, que não envolverá sua maneira de viver, salvo talvez no caso do marxismo. Para nós, modernos, a noção de escola filosófica evoca unicamente a ideia de uma tendência doutrinal, de uma posição teórica.

Na Antiguidade isso acontece de outra maneira. Nenhuma obrigação universitária orienta o futuro filósofo para esta ou aquela escola, mas é em função do modo de vida que nela se pratica que o futuro filósofo passa a assistir a aulas na instituição escolar (*skholê*) de sua escolha[17]. A menos que o acaso conduza-o a uma sala de aula, ele não se converte de maneira imprevista a essa filosofia ao escutar um professor. É o que se conta de Polêmon, que, após uma noite de libertinagem, de manhã entra por fanfarrice, com um bando de pândegos, na escola do platônico Xenócrates e, seduzido por seu discurso, decide tornar-se filósofo e torna-se mais tarde chefe da escola: anedota edificante, sem dúvida, mas que poderia ser perfeitamente verossímil[18].

17. Sobre o vocabulário grego técnico que designa a escola como instituição e como tendência doutrinal, cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, pp. 159-225.

Por volta do fim do século IV, quase toda a atividade filosófica concentra-se em Atenas, nas quatro escolas fundadas por Platão (a Academia), Aristóteles (o Liceu), Epicuro (o Jardim) e Zenão (a *Stoa*). Essas instituições continuaram vivas por quase três séculos. Com efeito, à diferença de grupos transitórios que se formavam ao redor dos sofistas, elas eram instituições permanentes não só enquanto viviam seus fundadores, mas muito tempo depois de sua morte. Os diferentes chefes das escolas que assim sucedem ao fundador são escolhidos o mais das vezes por um voto dos membros da escola ou designados por seu predecessor. A instituição se sustenta no chefe da escola e, pela lei civil, a escola não tem personalidade jurídica[19]. O fato aparece claramente nesses documentos muito interessantes que são os testamentos dos filósofos: temos os de Platão, Aristóteles, Teofrasto, Estratão, Lícon e Epicuro[20], e podemos constatar que não se encontra nesses textos nenhum sinal de propriedade da escola. Não se deve imaginar, como se faz, que as escolas filosóficas, para ter personalidade jurídica, devessem organizar-se em confrarias religiosas consagradas às Musas. De fato, a legislação ateniense sobre o direito de associação não exigia estatuto particular para as instituições de ensino.

18. Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos*, IV, 16.
19. Cf. J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 106-134.
20. Diógenes Laércio, op. cit., III, 41; V, 11. 51. 61. 69; X, 16.

A atividade dessas escolas realiza-se, em geral, nessas complexas e múltiplas instituições que eram os ginásios: a Academia, o Liceu, ou em outros lugares públicos como a *Stoa Poikilê* (o Pórtico), nos quais era possível reunir-se para ouvir conferências ou discutir. A escola tomou precisamente seu nome do lugar de reunião.

Há, quase sempre, ao menos até o fim da época helenística, coincidência entre a escola como tendência doutrinal, a escola como lugar no qual se ensina e a escola como instituição permanente organizada por um fundador que é precisamente a origem do modo de vida praticado pela escola e da tendência doutrinal à qual está ligada. A destruição da maior parte das instituições escolares atenienses em seguida mudará a situação.

Essas escolas são amplamente abertas ao público. A maior parte dos filósofos, mas nem todos, tem como ponto de honra ensinar sem receber honorários. É isso o que os opõe aos sofistas. Os recursos pecuniários são pessoais ou provenientes de benfeitores, como os de Idomeneu para Epicuro. As necessidades da escola eram supridas por uma cotização diária de dois óbolos: dois óbolos eram "o salário de um escravo que trabalhava diariamente, e bastava apenas", como diz Menandro, "para pagar uma tisana"[21]. Entre os que frequentam a escola, distinguem-se, em geral, os simples ouvintes e o grupo de verdadeiros

21. C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", in id., *Studi e saggi di filosofia antica*. Padova, 1973, pp. 368-369. Epicuro. *Opere*, G. Arrighetti. Torino, 1973, pp. 443 e 471. Sobre a organização da escola epicurista, cf. N. W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy*, University of Minnesota Press, 1954 (2ª ed., Westport/Connecticut, 1973); "Organization and Procedure in Epicurean Groups", in *Classical Philology*, 31: 205-211, 1936; I. Hadot, *Seneca...*, pp. 48-53.

discípulos, chamados os "familiares", os "amigos" ou os "companheiros", divididos em jovens e velhos. Os verdadeiros discípulos vivem muitas vezes em comunidade ou próximos uns dos outros. Relata-se dos discípulos de Polêmon, o aluno de Xenócrates do qual falamos, que construíram cabanas para viver perto dele[22]. Ademais, verifica-se na Academia, no Liceu e na escola de Epicuro o costume de fazer refeições comuns em intervalos regulares. Talvez pela organização dessas reuniões existia na Academia e no Liceu um cargo de responsabilidade que todos os membros da escola deveriam assumir alternadamente durante vários dias[23].

Temos menos detalhes sobre a escola estoica, fundada por volta de 300 por Zenão de Citium, que ensinava no Pórtico denominado *Stoa Poikilê*. Os historiadores antigos relatam que ele tinha muitos alunos e notadamente que o rei da Macedônia Antígonos Gonatas escutava-o quando ele residia em Atenas. Como nas outras escolas, há na de Zenão uma distinção entre os simples ouvintes e os verdadeiros discípulos, Perseu por exemplo, que morava em sua casa e que ele envia à corte de Antígonos Gonatas[24]. A evolução da atitude da cidade de Atenas com relação à filosofia, desde o tempo em que ela condenara Anaxágoras e Sócrates, evidencia-se claramente no texto do decreto que os atenienses promulgaram em 261 a.C. em honra de Zenão, a bem-dizer sob a pressão de Antígonos Gonatas. Esse decreto[25] honrava Zenão com uma coroa de ouro e

22. Diógenes Laércio, op. cit. (doravante citado D. L.), IV, 19.
23. D. L., V, 4; J.-P. Lynch, op. cit., p. 82.
24. D. L., VII, 5-6 e 36.
25. Trad. Festugière, in *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. T. II. Paris, 1949, pp. 269 e 292-305.

mandava construir para ele um túmulo a expensas da cidade. O motivo era notável:

Observou-se que Zenão, filho de Mnaseas, de Citium, que por muitos anos viveu segundo a filosofia na cidade, não somente mostrou ser um homem bom em toda ocasião mas, particularmente, por seus incentivos à virtude e à temperança, estimulou os jovens que procuravam entrar em sua escola para que tivessem a melhor conduta, oferecendo a todos o modelo de uma vida que sempre se harmonizava com os princípios que ensinava.

Aqui, não se louva Zenão por suas teorias, mas pela educação que dá à juventude, pelo gênero de vida que leva, pelo acordo entre sua vida e seus discursos. As comédias da época aludem à sua vida austera[26]:

A filosofia desse homem é de fato original; ele ensina a ter fome e consegue discípulos. Apenas um pão, um figo como sobremesa, e água para beber.

Observa-se aqui que a palavra "filosofia" designa convenientemente uma maneira de viver. A instituição escolar estoica é muito menos monolítica que a escola epicurista. As linhas de ensino variam nelas, e sobretudo diferentes tendências doutrinais se manifestam após a morte de Zenão; Aríston de Quíos, Cleanto, Crisipo professam sobre muitos pontos opiniões diferentes. Essas oposições entre tendências continuarão durante toda a duração da escola estoica, isto é, até os séculos II e III d.C. Temos pouquíssimos detalhes sobre a atmosfera que reinava nas diferentes escolas estoicas.

26. D. L., VII, 27.

Existiram, em Atenas, entre os séculos IV e I, quatro escolas de filosofia, que assumiram, de um modo ou de outro, uma forma institucional e tiveram, de maneira geral, métodos análogos de ensino. Isso não quer dizer que não tenha havido escolas de filosofia em outras cidades, mas elas não tiveram o prestígio das atenienses. É necessário acrescentar duas outras correntes que parecem extremamente diferentes das quatro escolas: o ceticismo, ou melhor, o pirronismo — porquanto a ideia de ceticismo é um fenômeno relativamente tardio — e o cinismo. Ambas não têm organização escolar. Nenhuma das duas têm dogmas. Mas são dois modos de vida — o primeiro proposto por Pirro, o segundo por Diógenes, o Cínico — e, desse ponto de vista, inteiramente duas *haíreseis*[27], duas atitudes de pensamento e de vida. Como há de escrever um "cético" da época tardia, o médico Sexto Empírico[28]:

Caso se diga que uma escola (haíresis) *é uma adesão a numerosos dogmas que têm coerência uns em relação aos outros [...] diremos que o cético não tem escola. Em contrapartida, caso se diga que é uma escola* (haíresis) *um modo de vida que segue um certo princípio racional, de acordo com aquilo que nos aparece [...] dizemos que é uma escola.*

Os céticos desenvolvem, por outro lado, uma argumentação para mostrar que é necessário suspender o juízo, recusar sua adesão a todo dogma e alcançar, assim, a tranquilidade da alma. Os cínicos, por sua vez, não argumen-

27. Eleição, escolha [N. do T.].

28. Sexto Empírico, *Hipotiposes pirronianas*, I, 16-17, trad. M.-O. Goulet-Cazé, in "Le cynisme est-il une philosophie?", in *Contre Platon, I. Le Platonisme dévoilé*, Paris, Éd. M. Dixsaut, 1993, p. 279.

tam e não oferecem nenhum ensino. É sua própria vida que tem, em si mesma, seu sentido e implica toda uma doutrina.

Identidades e diferenças: prioridade da escolha de um modo de vida

Como vimos a propósito de Sócrates, de Platão e de Aristóteles, e como tornaremos a ver ao tratar das escolas helenísticas, cada escola define-se por uma escolha de vida, por uma opção existencial. A filosofia é amor e investigação da sabedoria, e a sabedoria é, precisamente, um modo de vida. A escolha inicial, própria a cada escola, é a escolha de um tipo de sabedoria.

A bem-dizer, à primeira vista poder-se-ia perguntar se as concepções de sabedoria eram tão diferentes assim de uma escola para outra. Todas as escolas helenísticas parecem, com efeito, defini-la quase nos mesmos termos e, antes de tudo, como um estado de perfeita tranquilidade da alma. Nessa perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos, pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas, pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estoicos, e pelas falsas opiniões, segundo os céticos. Quer reivindiquem ou não a herança socrática, todas as filosofias helenísticas admitem, com Sócrates, que os homens estão submersos na miséria, na angústia e no mal, porquanto estão na ignorância: o mal não está nas coisas, mas nos juízos de valor que os homens atribuem a elas. Trata-se de os homens cuidarem de mudar seus juízos

de valor: todas essas filosofias se querem terapêuticas[29]. Contudo, para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e de ser. É graças a essa escolha, a filosofia, que ele atingirá a paz interior, a tranquilidade da alma.

Contudo, por trás dessas similitudes aparentes, delineiam-se profundas diferenças. É necessário distinguir, antes de tudo, entre as escolas dogmáticas, para as quais a terapia consiste em transformar os juízos de valor, e os céticos, para os quais se trata somente de suspendê-los. E, sobretudo, se as escolas dogmáticas concordam em reconhecer que a escolha filosófica fundamental deve corresponder a uma tendência inata no homem, deve-se distinguir, entre elas, de uma parte, o epicurismo, para o qual é a investigação do prazer que motiva toda atividade humana, e, de outra, o platonismo, o aristotelismo, o estoicismo, para os quais, segundo a tradição socrática, o amor do Bem é o instinto primordial do ser humano. No entanto, apesar dessa identidade de intenção fundamental, essas três escolas se fundam em escolhas existenciais radicalmente diferentes umas das outras.

Identidades e diferenças: o método de ensino

Identidades e diferenças reencontram-se nos métodos de ensino. Nas três escolas que, acabamos de dizer, se prendem à tradição socrática, o platonismo, o aristotelismo e o estoicismo, o ensino sempre teve, apesar da transformação das condições políticas, a dupla finalidade que tivera na

29. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg/Paris, 1993.

época de Platão e Aristóteles: formar, direta ou indiretamente, os cidadãos, melhor ainda, se possível, os dirigentes políticos, mas formar também os filósofos. A formação para a vida na cidade visa atingir a habilidade da palavra por meio de numerosos exercícios retóricos e, sobretudo, dialéticos, e extrair, no ensino do filósofo, os princípios da ciência de governar. Eis por que muitos alunos se dirigem para Atenas, vindos da Grécia, do Oriente Próximo, da África e da Itália, para receber uma formação que lhes permita posteriormente exercer uma atividade política em sua pátria. Esse será o caso de muitos homens de Estado romanos, como Cícero, por exemplo. Ali eles aprendem, ademais, não só a governar, mas a governar-se a si próprios, pois a formação filosófica, isto é, o exercício da sabedoria, é destinado a realizar plenamente a opção existencial da qual falamos, graças à assimilação intelectual e espiritual dos princípios de pensamento e de vida nela implicados. Para alcançar isso, o diálogo vivo e a discussão entre mestre e discípulos são indispensáveis, segundo a tradição socrática e platônica. Sob a influência dessa dupla finalidade, o ensino tende a tomar sempre uma forma dialógica e dialética, isto é, a sempre preservar, mesmo nas exposições magistrais, o procedimento de um diálogo, de uma sucessão de questões e respostas, o que supõe uma relação constante, ao menos virtual, com indivíduos determinados aos quais o discurso do filósofo se dirige. Apresentar uma questão, denominada "tese" ("A morte é um mal?", "O prazer é o bem supremo?", por exemplo) e discuti-la, tal é o esquema fundamental de todo ensino filosófico nessa época. Essa particularidade a distingue radicalmente do ensino valorizado na época posterior, isto é, na era imperial, a partir do século II d.C., na qual o ofício do

mestre era comentar textos. Veremos as razões históricas dessa mudança. Por ora citemos um texto dessa época mais tardia, a dos comentadores, escrito no século II a.C. pelo aristotélico Alexandre de Afrodísia[30] em seu comentário sobre os *Tópicos* de Aristóteles, e que descreve bem a diferença entre a discussão de teses, método de ensino próprio à época que estudamos, e o comentário, próprio da seguinte:

> *Essa forma de discurso [a discussão de "teses"] era habitual entre os antigos, e é dessa maneira que eles davam suas aulas, não comentando os livros como é o caso agora (com efeito, nessa época não havia livros desse gênero), mas, sendo posta uma tese, eles argumentavam a favor ou contra, para exercer sua faculdade de criar argumentações, apoiando-se em premissas admitidas por todos.*

A argumentação da qual fala Alexandre é exatamente um exercício puramente dialético, no sentido aristotélico da palavra. Mas a discussão das teses pode tomar uma forma dialética ou retórica e também dogmática ou aporética. Na argumentação dialética, a discussão da tese se faz por perguntas e respostas, portanto num diálogo. Por exemplo, Arquesilau, que considerava o discurso filosófico puramente crítico, pedia que seu ouvinte propusesse uma tese e ele a refutava, apresentando questões que levavam pouco a pouco o interlocutor a admitir o contraditório da tese que ele propusera[31]. Mas os estoicos, embora dogmáticos, também praticavam, em seu ensino, o

30. Alexandre de Afrodísia, *In Aristotelis Topica comment.*, p. 27, 13 Wallies, in CAG, t. II, 2. Berlin, 1891.

31. Cf. P. Hadot, "Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité", in *Studia Philosophica*, t. 39, 1980, pp. 147 ss.

método dialético do jogo de questões e respostas. Cícero reprova-lhes não dar lugar suficiente aos desenvolvimentos oratórios e retóricos, os únicos capazes, a seus olhos, de demover e persuadir[32]:

> *Eles vos picam, como com dardos, com curtas interrogações pontuadas. Mas aqueles que lhes respondem "sim" [na argumentação dialética, quem apresentou a tese deve contentar-se em responder sim ou não] não são transformados em sua alma e se vão como vieram. É que, se os pensamentos que os estoicos experimentam talvez sejam verdadeiros e sublimes, eles não são tratados por eles como deveriam ser, mas de um modo um tanto amesquinhado.*

A argumentação pode ser também retórica, quando um ouvinte apresenta uma questão, fornecendo também a tese, isto é, o tema da discussão, e o mestre responde por um discurso contínuo e desenvolvido, seja provando sucessivamente os prós e os contras — trata-se, então, de um puro exercício escolar, ou de uma vontade de mostrar a impossibilidade de toda afirmação dogmática —, seja provando ou refutando a tese, conforme ela corresponda ou não à sua doutrina — é então um ensino dogmático que expõe os dogmas da escola. À medida que se praticava o exercício da "tese", portanto um método pedagógico fundado em um esquema questão-resposta, o ensino filosófico poderia consistir em desenvolver por elas mesmas as teorias, independentemente das necessidades do auditório, pois o discurso era obrigado a desenvolver-se no campo limitado de uma questão apresentada por determinado ouvinte. O traçado habitual do pensamento consistia em remontar aos princípios gerais, lógicos ou metafísicos, a partir dos quais essa questão poderia ser resolvida.

32. Cícero, *Dos termos extremos...*, IV, 3, 7 [*Carta a Heródoto*, in Diógenes Laércio, op. cit., pp. 291-302].

Contudo, existia outro traçado, dedutivo e sistemático, no epicurismo e no estoicismo. Na escola epicurista, o exercício técnico da dialética não desempenhava nenhum papel. Os discursos filosóficos tinham ali uma forma resolutamente dedutiva, isto é, partiam de princípios para chegar às consequências desses princípios: vê-se isso, por exemplo, na *Carta a Heródoto*; e alguns desses discursos eram postos à disposição do discípulo sob a forma escrita, para que este pudesse aprender de cor. Como mostrou I. Hadot[33], o ensino epicurista começa, com efeito, pela leitura e memorização de breves resumos da doutrina de Epicuro, apresentada sob a forma de sentenças bem curtas, depois o discípulo toma conhecimento de resumos mais desenvolvidos como a *Carta a Heródoto* e, finalmente, se o deseja, pode abordar a grande obra de Epicuro *Da natureza*, em trinta e sete livros. Mas ele sempre deve voltar aos resumos, para não se perder nos detalhes e ter sempre presente ao espírito a intuição da totalidade. Há um vaivém contínuo entre a extensão dos conhecimentos e a concentração sobre o núcleo essencial.

Se, acabamos de ver, os estoicos utilizavam o método dialético em seu ensino, não é menos verdade que também se esforçavam para apresentar sua doutrina segundo encadeamento rigorosamente sistemático, que, por outro lado, atraía a admiração dos antigos, e que eles igualmente exi-

33. Cf. I. Hadot, "Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain", in *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*. Paris, 1969, pp. 347-354.

giam de seus discípulos que tivessem sempre presente ao espírito, por um esforço constante da memória, o essencial dos dogmas da escola.

Vê-se aqui a significação de que se reveste a noção de sistema. Não se trata de uma construção conceitual que seria um fim em si e teria, como por acaso, consequências éticas sobre o modo de vida estoico ou epicurista. O sistema tem por finalidade reunir sob forma condensada os dogmas fundamentais, ligá-los juntamente por uma argumentação rigorosa, a fim de formar um núcleo sistemático muito concentrado, muitas vezes mesmo reunidos em uma curta sentença, que terá, assim, maior força persuasiva, melhor eficácia mnemotécnica. Ele tem, antes de tudo, um valor psicagógico: é destinado a produzir um efeito na alma do ouvinte ou do leitor. Isso não quer dizer que esse discurso teórico não responda às exigências de coerência lógica: bem ao contrário, é ela que faz sua força. Mas, ao exprimir ele próprio uma escolha de vida, quer conduzir a uma escolha de vida.

O leitor moderno se admirará certamente da extraordinária estabilidade dos princípios metodológicos ou dos dogmas na maior parte das escolas filosóficas da Antiguidade do século IV a.C. até os séculos II ou III da nossa era. Pois, precisamente, filosofar é escolher um modo de vida, e a esse modo de vida correspondem tanto um método crítico, por exemplo o dos céticos ou o dos acadêmicos, dos quais tornaremos a falar, como dogmas que justificam o próprio modo de vida. Para os filósofos dogmáticos, como o epicurismo ou o estoicismo, o sistema, isto é, o conjunto coerente de dogmas fundamentais, é intangível, porque intimamente ligado ao modo de vida epicurista ou estoico.

Isso não quer dizer que toda discussão seja abolida nessas escolas; a escola estoica, notadamente, fragmentou-se rapidamente em diferentes tendências. Mas as divergências e as polêmicas deixam subsistir a opção original e os dogmas que a exprimem. Elas conduzem tão somente a pontos secundários, por exemplo as teorias concernentes aos fenômenos celestes ou terrestres, ou o modo de demonstração e de sistematização dos dogmas, ou ainda os métodos de ensino. E esses discursos são reservados aos que progridem, aos que assimilaram bem os dogmas essenciais[34].

Eis por que as filosofias dogmáticas como o epicurismo e o estoicismo têm um caráter popular e missionário: as discussões técnicas e teóricas, sendo ofício de especialistas, podem ser resumidas para os iniciantes e os que progridem em um pequeno número de fórmulas fortemente encadeadas, que são essencialmente regras para a vida prática. Essas filosofias reencontram, assim, o espírito "missionário" e "popular" de Sócrates. Enquanto o platonismo e o aristotelismo são reservados a uma elite que tem "ócio" para estudar, investigar e contemplar, o epicurismo e o estoicismo dirigem-se a todos os homens, ricos ou pobres, homens ou mulheres, livres ou escravos[35]. Quem adota o modo de vida epicurista ou estoico, quem o põe em prática, será considerado um filósofo, mesmo que não desenvolva, por escrito ou oralmente, um discurso filosófico. Em certo sentido, o cinismo é, também, uma filosofia popular e missionária. Desde Diógenes, os cínicos foram ardentes propagandistas, dirigindo-se a todas as classes da sociedade,

34. Cf. I. Hadot, op. cit., pp. 351-352.

35. Cf. P. Hadot, "Les modèles de bonheurs proposés par les philosophies antiques", in *La Vie spirituelle*, 147 (698): 40-41, 1992.

instruindo por exemplos, para denunciar as convenções sociais e propor o retorno à simplicidade da vida conforme a natureza.

O cinismo

Questiona-se se Antístenes, discípulo de Sócrates, foi o fundador do movimento cínico. Em todo caso, concorda-se em reconhecer em seu discípulo Diógenes a figura mais marcante desse movimento que, embora jamais tenha sido revestido de um caráter institucional, permaneceu vivo até o fim da Antiguidade.

O modo de vida cínico[36] opõe-se de maneira espetacular não só ao dos não filósofos, mas mesmo ao dos outros filósofos. Estes, com efeito, apenas se diferenciam de seus concidadãos em certos limites, por exemplo porque consagram sua vida à investigação científica, como os aristotélicos, ou porque levam uma vida simples e retirada, como os epicuristas. A ruptura do cínico com o mundo é radical. O que ele rejeita é o que os homens consideram as regras elementares, as condições indispensáveis da vida em sociedade, a propriedade, o governo, a política. Ele pratica um impudor deliberado, masturbando-se ou fazendo amor em público, como Diógenes, Crates ou Hipárquia[37]; ele não se ocupa absolutamente com as conveniências sociais e a opinião, des-

36. Compilação de testemunhos in L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, prefácio de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 1992. Veja-se também M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, Paris, 1986, e as Atas do colóquio *Le cynisme ancien et ses prolongements* (citado na p. 146, nota 10).

37. D. L., VI, 46, 69, 97.

preza o dinheiro, não hesita em mendigar, não procura nenhuma posição estável na vida; "sem cidade[38], sem casa, privado de pátria, miserável, errante, vive o dia a dia". Seu alforje contém apenas o estritamente necessário para sua sobrevivência. Não teme as autoridades e exprime-se em todos os lugares com uma provocadora liberdade de expressão[39] (*parrhesia*).

Na perspectiva que nos interessa, a natureza exata da filosofia no mundo antigo, o cinismo nos fornece um exemplo muito revelador, pois representa uma situação-limite. Um historiador[40], na Antiguidade, perguntava-se se o cinismo poderia ser considerado uma escola filosófica, e se ele não era somente um modo de vida. É verdade que os cínicos, Diógenes, Crates, Hipárquia, não deram nenhum ensino escolar, mesmo que se possa perceber, eventualmente, uma atividade literária, notadamente poética. Eles formam, não obstante, uma escola, na medida em que se pode reconhecer entre os diferentes cínicos uma relação de mestre e discípulo[41]. E, em toda a Antiguidade, concordou-se em considerar o cinismo uma filosofia, mas na qual o discurso filosófico era reduzido ao mínimo. Considere-se, por exemplo, este episódio simbólico: como certa pessoa afirma que o movimento não existe, Diógenes contenta-se em ficar em pé e andar[42]. A filosofia cínica é unicamente uma escolha de vida, a escolha da liberdade, ou da total independência (*autarkeia*)

38. D. L., VI, 38.

39. Id., VI, 69.

40. Id., VI, 103; cf. o artigo de M.-O. Goulet-Cazé, "Le cynisme est-il une philosophie?", citado na p. 153, nota 28.

41. D. L., VI, 36, 75-76, 82-84.

42. Id., VI, 38-39.

das necessidades inúteis, a recusa do luxo e da vaidade (*typhos*). Essa escolha implica, de maneira evidente, certa concepção de vida, mas ela, provavelmente definida nas conversas entre mestre e discípulo ou nos discursos públicos, jamais é justificada diretamente nos tratados filosóficos teóricos. Há conceitos filosóficos tipicamente cínicos, porém não são utilizados em uma argumentação lógica, mas servem para designar atitudes concretas correspondentes à escolha de vida: a ascese, a ataraxia (ausência de perturbação), a autarquia (independência), o esforço, a adaptação às circunstâncias, a impassibilidade, a simplicidade ou ausência de vaidade (*atyphia*), o impudor. O cínico escolhe seu gênero de vida por considerar que o estado de natureza (*physis*), tal qual se pode reconhecer no comportamento do animal ou da criança, é superior às convenções da civilização (*nómos*). Diógenes joga fora sua tigela e sua taça ao ver crianças que dispensam esses utensílios, e se sente assegurado em sua maneira de viver ao ver um rato escondido comer algumas migalhas de pão. Essa oposição entre natureza e convenção fora objeto de longas discussões teóricas na época sofística, mas para os cínicos não se trata de especulações, mas de uma decisão que envolve toda a vida. Sua filosofia é totalmente exercício (*áskesis*) e esforço, pois os artifícios, as convenções e comodidades da civilização, o luxo e a vaidade enfraquecem o corpo e o espírito. Eis por que o gênero de vida cínico consistirá em uma preparação quase atlética, mas refletida, para suportar a fome, a sede, as intempéries, a fim de adquirir a liberdade, a independência, a força interior, a ausência de cuidados, a tranquilidade de uma alma que será capaz de se adaptar a todas as circunstâncias[43].

43. Id., VI, 22.

Platão[44] teria dito de Diógenes: "É o Sócrates enlouquecido". Autêntica ou não, a fórmula pode nos fazer refletir. Em certo sentido, Sócrates anunciava os cínicos. Os poetas cômicos também zombavam do modo de andar de Sócrates, de seus pés e de seu velho manto. E se, como vimos, a figura de Sócrates se confunde no *Banquete* com a de Eros mendigando, Diógenes, vagando sem eira nem beira com seu próprio alforje, não é ele outro Sócrates, a figura heroica do filósofo inclassificável e estrangeiro no mundo? Outro Sócrates que, ele também, se considera investido de uma missão, fazer que os homens reflitam, denunciar, por seus ataques mordazes e por seu modo de vida, os vícios e os erros. Seu cuidado de si é, indissoluvelmente, um cuidado dos outros. Mas se o cuidado de si socrático, ao fazer chegar à liberdade interior, dissolve a ilusão das aparências e das falsas semelhanças ligadas às convenções sociais, preserva sempre certa urbanidade sorridente que desaparece em Diógenes e com os cínicos.

Pirro

Pirro[45] — contemporâneo de Diógenes e de Alexandre, que acompanhou o Macedônio em sua expedição para a Índia, tendo ali se encontrado com sábios orientais — bem pode, também, ser considerado um Sócrates bastante extravagante. Ele merece, em todo caso, nossa atenção, pois estamos ainda uma vez na presença de um filósofo que, embora não tenha se consagrado ao ensino,

44. Id., VI, 54.

45. Id., IX, 61-70. Compilação de testemunhos in *Pirrone. Testimonianze*. Napoli, Éd. F. Decleva Caizzi, 1981; M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mer, 1973.

pode discutir habilmente, um filósofo que nada escreveu, que se contenta em viver e atrair discípulos que imitem seu modo de vida.

Seu comportamento é totalmente imprevisível. Às vezes se retira para uma completa solidão, ou ainda parte em viagem sem avisar ninguém, tomando como companheiros de rota e de conversação pessoas que encontra ao acaso. Contra toda prudência, afronta todos os tipos de riscos e perigos. Continua a falar, mesmo que seus ouvintes tenham partido. Vendo um dia seu mestre Anaxarco caído num pântano, passa sem o socorrer, e Anaxarco o felicita, louvando sua indiferença e impassibilidade. E, contudo, à diferença dos cínicos, ele parece comportar-se de uma maneira completamente simples e perfeitamente conforme à dos outros homens, como o dá a entender um historiador antigo[46]: "Pirro viveu piedosamente em companhia de sua irmã, uma parteira, de acordo com o testemunho de Eratóstenes em sua obra *Da Riqueza e da Pobreza*, em que o autor narra que às vezes Pirro levava conforme a ocasião pequenas aves e leitões para vender no mercado, e tirava o pó das coisas da casa com absoluta indiferença. Conta-se ainda que ele dava outra prova de indiferença lavando um porquinho". Notemos rapidamente que esse relato evoca, sem que possa haver relação histórica com ela, o que Tshuang-tsé relata de Lie-tsé, filósofo chinês: "Durante três anos fica enfermo, fazendo trabalhos domésticos para sua mulher e servindo os alimentos, servindo aos homens; ele se torna indiferente a tudo e elimina todo ornamento para encontrar a simplicidade"[47].

46. D. L., IX, 66.

47. Tshuang-tsé, in *Philosophes taoïstes*, textos traduzidos por Liou Kia Hway e B. Grynpas, Paris, 1980, p. 141; em Shitao, *Les propos sur la peinture*

O comportamento de Pirro corresponde a uma escolha de vida que se resume perfeitamente em uma palavra: a indiferença. Pirro vive em uma perfeita indiferença a todas as coisas. Ele permanece sempre no mesmo estado[48], isto é, não experimenta nenhuma emoção, nenhuma transformação de suas disposições, sob a influência das coisas exteriores; não dá nenhuma importância ao fato de estar presente nesse ou naquele lugar, de encontrar essa ou aquela pessoa; não faz nenhuma distinção entre o que é considerado habitualmente perigoso ou, ao contrário, inofensivo, entre tarefas julgadas superiores ou inferiores, entre o que se denomina sofrimento ou prazer, a vida ou a morte. Pois os juízos que os homens atribuem ao valor dessa ou daquela coisa são fundados apenas em convenções. Com efeito, é impossível saber se essa coisa é boa ou má. E o mal dos homens é proveniente do modo como querem obter o que acreditam ser um bem ou fugir do que acreditam ser um mal. Caso se recuse a fazer esse gênero de distinções entre as coisas, caso se abstenha de emitir juízos de valor sobre elas e de preferir uma coisa a outra, caso se diga: "Não mais isto que aquilo", estará então em paz, com tranquilidade interior, e não terá mais necessidade de falar sobre essas coisas. Pouco importa o que se faça, a partir do momento em que se o faça com uma disposição interior de indiferença. O fim da filosofia de Pirro consiste em firmar-se em um estado de igualdade perfeita consigo mesmo, de indiferença total, de independência absoluta, de liberdade interior, de impassibilidade, estado que ele considera divi-

du moine Citrouille-amère, trad. e comentário de P. Ryckmans, Paris, 1984. P. Ryckmans define, com esse exemplo, p. 12, a suprema simplicidade taoísta, que é pura virtualidade e ausência de desejos.

48. D. L., IX, 63.

no[49]. Em outras palavras, para ele tudo é indiferente, salvo a indiferença que se tem pelas coisas indiferentes e que é, finalmente, a virtude[50], donde seu valor absoluto. Adquirir essa indiferença não é tarefa fácil: trata-se, como diz Pirro[51], de "desvencilhar-se inteiramente da debilidade humana", isto é, libertar-se totalmente da perspectiva humana. Essa fórmula é, talvez, muito reveladora. Será que ela não quer dizer que, "desvencilhando-se do homem", o filósofo transforma completamente sua percepção do universo, ultrapassando a perspectiva limitada do humano demasiado humano, para elevar-se a uma visão de uma perspectiva superior, visão de alguma maneira sobre-humana, que revela a nudez da existência, para além das oposições parciais e de todos os falsos valores que o homem lhe acrescenta, para talvez atingir um estado de simplicidade anterior a todas as distinções?

Caso o homem se ocupe com a prática desse despojamento total, é necessário que ele se exercite nela por meio do discurso interior, isto é, que rememore o princípio do "não mais isto que aquilo" e os argumentos que podem justificá-lo. Pirro e seus discípulos também praticavam métodos de meditação. Relata-se[52] do próprio Pirro que ele buscava a solidão, e que conversava em voz alta consigo

49. Cf. os versos de seu discípulo Tímon, in Sexto Empírico, *Contra os moralistas*, 20: "A natureza do divino e do bem sempre permanece, a partir da qual advém ao homem uma vida sempre igual a si mesma". Pirro aparece aqui como um dogmático, como bem ressaltou F. Decleva Caizzi, *Pirrone*, pp. 256-258, e W. Görler, resenha do livro de F. Decleva Caizzi, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 67, 1985, pp. 329 ss.

50. Cícero, *Dos termos extremos...*, II, 13, 43 e IV, 16, 43.

51. D. L., IX, 66.

52. Id., IX, 63-64.

mesmo; como lhe perguntassem por que agia assim, respondeu: "Eu me exercito para ser um homem bom". Seu discípulo Fílon de Atenas[53] assim o descrevia: "Foge dos homens, não se preocupa com a vanglória e com as discussões acirradas". Como a de Sócrates, como a dos cínicos, a filosofia de Pirro é, antes de tudo, uma filosofia vivida, um exercício de transformação do modo de vida.

O epicurismo

Epicuro[54] (c. 342-271) funda em 306 em Atenas uma escola que permanecerá viva nessa cidade pelo menos até o século II d.C. O poema de Lucrécio, *Da natureza*[55], ou as gigantescas inscrições que o epicurista Diógenes[56] mandou gravar na cidade de Oinoanda em data incerta (século I a.C. ou século II d.C.) para permitir que seus concidadãos conhecessem os escritos e a doutrina de Epicuro testemunham o fervor missionário com o qual seus discípulos, mesmo distantes, esforçavam-se para difundir sua mensagem.

53. Id., IX, 69.

54. Epicuro. *Lettres, maximes, sentences*, introd., trad. e com. de. J.-F. Balaudé, Paris, 1994, citado, Balaudé nas notas seguintes. Essa obra é uma excelente introdução ao conhecimento do epicurismo. Para o texto grego com tradução italiana, veja-se Epicuro, *Opere*, Torino, Ed. G. Arrighetti, 1973, citado: Arrighetti nas notas seguintes [*Antologia de textos*, 2ª ed., tradução e notas de Agostinho da Silva, São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores)].

55. *Da Natureza*, 2ª ed., tradução e notas de Agostinho da Silva, São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

56. Diógenes de Oinoanda., *The Epicurean Inscription.*, Napoli, Ed. M. F. Smith., 1992.

Uma experiência e uma escolha

No ponto de partida do epicurismo, existe uma experiência e uma escolha. Uma experiência, a da "carne":

> *A voz da carne diz: não se deve sofrer a fome, a sede e o frio; aquele que é senhor disso, e tem a esperança de possuí-lo no futuro, pode lutar até mesmo com Zeus pela felicidade*[57].

A "carne", aqui, não é uma parte anatômica do corpo, mas, em um sentido quase fenomenológico e totalmente novo, parece, em filosofia é o sujeito da dor e do prazer, isto é, o indivíduo. Como bem mostrou C. Diano[58], Epicuro deveria falar de "sofrimento", de "prazer" e de "carne" para exprimir sua experiência, pois

> *[...] não há outro meio de atingir e de mostrar profundamente o homem na pura e simples historicidade de seu ser no mundo e de descobrir, enfim, o que denominamos "indivíduo", esse indivíduo sem o qual não se pode falar de pessoa humana [...] Pois é somente na "carne" que sofre ou se apazigua que nosso "eu" — nossa alma — emerge e revela-se a si mesmo e ao outro [...] Eis por que as maiores obra de caridade [...] são as que têm por objeto a carne, saciando a fome, matando a sede [...].*

A "carne" não está, então, separada da "alma", se é verdade que não há prazer ou sofrimento sem que se tenha consciência e sem que o estado de consciência se reproduza, por sua vez, na "carne".

57. Epicuro, *Sentenças vaticanas*, § 33, Balaudé, p. 213. Retomo a tradução de J.-F. Balaudé acrescentando-lhe a menção a Zeus, sem dúvida, uma adição ao texto dos manuscritos, mas que me parece justificada pelo *kai* que precede no texto grego.

58. C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", p. 360 (citado na p. 150, nota 21).

Uma experiência, mas também uma escolha: o que importa, antes de tudo, é libertar a "carne" de seu sofrimento, o que lhe permite atingir o prazer. Para Epicuro, a escolha socrática e platônica em favor do amor do Bem é uma ilusão: na realidade, o indivíduo é movido apenas pela procura de seu prazer e de seu interesse. No entanto, o papel da filosofia consistirá em saber procurar o prazer de maneira racional, isto é, em procurar o único prazer verdadeiro, o puro prazer de existir, pois toda a infelicidade, toda a pena dos homens provém de que eles ignoram o verdadeiro prazer. Procurando o prazer, são incapazes de atingi-lo, pois não conseguem satisfazer-se com o que têm, ou porque procuram o que está fora de seu alcance, ou porque arruínam o prazer pensando o tempo inteiro que hão de perdê-lo. Pode-se dizer, em certo sentido, que o sofrimento dos homens é proveniente principalmente de suas opiniões vazias, portanto de suas almas[59]. A missão da filosofia, a missão de Epicuro será, antes de tudo, terapêutica: será necessário curar a doença da alma e ensinar o homem a viver o prazer.

A ética

A escolha fundamental será justificada, então, em um discurso teórico sobre a ética, que proporá uma definição do verdadeiro prazer e uma ascese do desejo. Nessa teoria

59. Cícero, *Dos termos extremos...*, I, 18, 57 – 19, 63. Cf. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme...*, pp. 59-72, "Opinions vides et troubles de l'âme".

epicurista do prazer, os historiadores da filosofia descobrem, com razão, um eco das discussões sobre o prazer que ocorriam na Academia de Platão[60] e das quais testemunham o diálogo de Platão intitulado *Filebo* e o livro X da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Segundo Epicuro, há prazeres "em movimento", "doces e lisonjeiros" que se propagam na carne e provocam uma excitação violenta e efêmera. É por procurar unicamente esses prazeres que os homens encontram a insatisfação e a dor, porquanto esses prazeres são insaciáveis e, tendo chegado a certo grau de intensidade, tornam a trazer sofrimentos. É necessário distinguir totalmente desses prazeres móveis o prazer estável, o prazer em repouso como um "estado de equilíbrio". É o estado do corpo apaziguado e sem sofrimento, que consiste em não ter fome, nem sede, nem frio[61]:

> *A finalidade de todas as nossas ações é nos livrar do sofrimento e do temor, e quando atingimos esse objetivo desaparece toda a tempestade da alma, porquanto a criatura viva não tem necessidade de buscar algo que lhe falta, nem de procurar coisas com que possa realizar o bem da alma e do corpo. Sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer.*

Nessa perspectiva, o prazer, como supressão do sofrimento, é um bem absoluto, isto é, que não pode crescer, ao qual não se pode acrescentar um novo prazer, "do mesmo modo que um céu limpo não é suscetível de uma claridade mais

60. H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, pp. 164-170, 188-211, 216-220.

61. Epicuro, *Carta a Meneceu*, § 128, Balaudé, p. 194.

viva"[62]. O prazer estável tem natureza diferente da natureza dos prazeres móveis. Ele se opõe ao indeterminado e ao infinito, como o repouso ao movimento, como o que é fora do tempo ao que é temporal[63]. Talvez seja admirável ver atribuir essa transcendência à simples supressão da fome ou da sede e à satisfação das necessidades vitais. Pode-se, porém, pensar que esse estado de supressão do sofrimento do corpo, esse estado de equilíbrio, abre à consciência um sentimento global, cenestésico, da própria existência: tudo se passa então como se, suprimindo o estado de insatisfação que o consumia na procura de um objeto particular, o homem ficasse livre enfim para poder tomar consciência de alguma coisa extraordinária, que já estava presente nele de maneira inconsciente, o prazer de sua existência, da "identidade da pura existência", para retomar a expressão de C. Diano[64]. Esse estado tem alguma analogia com a "felicidade suficiente, perfeita e plena" de que fala Rousseau[65] em *Les Rêveries du promeneur solitaire*:

> *De que gozar em uma situação semelhante? De nada exterior a si, de nada senão de si mesmo e de sua própria existência, contanto que esse estado dure ou baste para si mesmo como Deus.*

Acrescentemos que esse estado de prazer estável e de equilíbrio corresponde também a um estado de tranquilidade da alma e ausência de perturbação.

O método para alcançar esse prazer estável consistirá em uma ascese dos desejos. Com efeito, se os homens são

62. Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 66, 45. Cf. C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", p. 358.

63. H.-J. Krämer, op. cit., p. 218.

64. C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", p. 364.

65. J.-J. Rousseau. *Les Rêveries*.... Paris, Flammarion, 1978, Cinquième promenade, p. 102 (G. F.) [ed. br.: *Devaneios do caminhante solitário*, Brasília, UnB, s.d.].

infelizes, é porque são torturados por desejos "imensos e vazios"[66]: a riqueza, a luxúria, a dominação. A ascese dos desejos será fundada na distinção entre os desejos naturais e necessários, os desejos naturais e desnecessários e enfim os desejos vazios, os que não são naturais nem necessários[67], distinção que já se esboçava, por outro lado, na *República* de Platão[68].

São naturais e necessários os desejos que levam à satisfação de libertar-se de uma dor e correspondem às necessidades elementares, às exigências vitais. São naturais, mas desnecessários os desejos de comidas suntuosas ou ainda o desejo sexual. Não são nem naturais nem necessários, mas produzidos por opiniões vazias, os desejos sem limites de riqueza, de glória ou de imortalidade. Uma sentença epicurista resumirá bem essa divisão dos desejos[69]:

> *Graças sejam rendidas à bem-aventurada Natureza que fez com que as coisas necessárias sejam fáceis de alcançar e que as coisas difíceis de alcançar não sejam necessárias.*

A ascese dos desejos consistirá em limitá-los, suprimindo os que não são naturais nem necessários, limitando o mais possível os que são naturais mas desnecessários, pois eles não suprimem um sofrimento real, visam apenas às variações no prazer e podem arrastar a paixões violentas e desmedidas[70]. Essa ascese dos prazeres determinará um modo de vida que iremos descrever.

66. Cícero, *Dos termos extremos...*, I, 18, 59.
67. Epicuro, *Carta a Meneceu*, §§ 127-128, Balaudé, pp. 116 e 194.
68. Platão, *República*, VIII, 558 d.
69. Arrighetti, p. 567 [240].
70. Epicuro, *Máximas Principais*, § XXX, Balaudé, p. 204; Porfírio, *Da abstinência*, I, 49.

A física e a canônica

Mas uma grave ameaça pesa sobre a felicidade do homem. Pode o prazer ser perfeito se o medo da morte e das decisões divinas neste mundo e no outro podem turvá-lo? Como mostra Lucrécio[71] com vigor, é o medo da morte que está na base de todas as paixões que tornam os homens infelizes. É para curar o homem desses terrores que Epicuro propõe seu discurso teórico sobre a física. Não se deve, sobretudo, representar a física epicurista como uma teoria científica, destinada a responder a interrogações objetivas e desinteressadas. Os antigos já tinham notado que os epicuristas eram hostis à ideia de uma ciência estudada por ela mesma[72]. Ao contrário, a teoria filosófica, aqui, é apenas a expressão e a consequência da escolha da vida original, um meio de atingir a paz da alma e o prazer puro. Epicuro repete com prazer[73]:

> *Se não nos perturbássemos por causa de nossas angústias ante os fenômenos celestes e a morte, temendo que esta última seja algo para nós, por causa de nossa ignorância dos limites da dor e dos desejos, não teríamos necessidade do estudo da natureza.*
> *Não pode afastar o temor que importa para aquilo a que damos maior importância quem não saiba qual é a natureza do universo e tenha a preocupação das fábulas míticas. Por isso não se podem gozar prazeres puros sem a ciência da natureza.*

71. Lucrécio, *Da natureza*, III, 31 e ss.
72. Cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, pp. 51-52.
73. Epicuro, *Máximas Principais*, XI, XII, e *Carta a Pítocles*, § 85; veja-se a tradução de J.-F. Balaudé, pp. 175 e 201, e de Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 53.

[...] Não há outra consequência a ser extraída do conhecimento dos fenômenos celestes que a paz da alma e uma firme segurança, como é igualmente o objetivo de todas as outras investigações.

Como resulta claro na *Carta a Pítocles*[74], há, para Epicuro, dois domínios bem distintos nas investigações sobre os fenômenos físicos. Há, de um lado, o núcleo sistemático indiscutível, que justifica a opção existencial, por exemplo a representação de um universo eterno constituído pelos átomos e o vazio no qual os deuses não intervêm; de outro, as investigações sobre os problemas de importância secundária, por exemplo os fenômenos celestes, meteorológicos, que não permitem o mesmo rigor, mas admitem uma pluralidade de explicações. Nos dois domínios, as investigações são conduzidas unicamente para assegurar a paz da alma, seja graças aos dogmas fundamentais que eliminarão o medo dos deuses e da morte, seja, nos problemas secundários, graças a uma ou várias explicações que, ao mostrar que esses fenômenos são puramente físicos, suprimirão a perturbação do espírito.

Trata-se de suprimir o medo dos deuses e da morte. Para tanto, Epicuro, sobretudo nas *Cartas a Heródoto* e *a Pítocles*, mostrará, de um lado, que os deuses nada têm a ver com a produção do universo, que eles não se preocupam com o que acontece com o mundo e os homens e, de outro, que a morte nada é para nós. Com esse objetivo, Epicuro propõe uma explicação do mundo que deve

74. Epicuro, *Carta a Pítocles*, §§ 86-87 [*Carta a Pítocles*, in Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, pp. 302-310.]; veja-se Balaudé, pp. 106-111 e 176.

muito às teorias "naturalistas" dos pré-socráticos, em especial à de Demócrito: o Todo não tem necessidade de ser criado por uma potência divina, pois é eterno, porquanto o ser não pode ser proveniente do não-ser mais que o não-ser não pode ser proveniente do ser. Esse universo eterno é constituído pelos corpos e pelo espaço, isto é, o vazio, no qual se movem. Os corpos que vemos, os corpos dos seres vivos, mas também os corpos da Terra e dos astros, são constituídos por corpos indivisíveis e imutáveis, em número infinito, os átomos, que, caindo com força igual em linha reta, graças a seu peso, se unem e geram corpos compostos, no momento em que se desviam infimamente de sua trajetória. Os corpos e os mundos nascem, mas também se desagregam, em consequência do movimento contínuo dos átomos. Na infinitude do vazio e do tempo, há uma infinitude de mundos que aparecem e desaparecem. Nosso universo é apenas um dentre eles. A noção de desvio dos átomos tem dupla finalidade: de uma parte, explicar a formação dos corpos, que não poderiam constituir-se se os átomos se contentassem em cair em linha reta com força igual[75]; de outra, ao introduzir o "acaso" na "necessidade", dar um fundamento à liberdade humana[76]. Ainda aqui é claro que a física é pensada em função da escolha de vida epicurista. De um lado, o homem deve ser senhor de seus desejos: para poder atingir o prazer estável, é necessário que ele seja livre; mas de outro, se sua alma e seu intelecto são formados de átomos materiais movidos por

75. Cícero, *Dos termos extremos...*, I, 6, 18-20.
76. Id., *Do destino*, 9, 18; 10, 22; 20, 46; *Da natureza dos deuses*, I, 25, 69. Veja-se Arrighetti, pp. 512-513.

um movimento sempre previsível, como poderia o homem ser livre? A solução consistirá precisamente em admitir que é exatamente nos átomos que se situa um princípio de espontaneidade interna, que não é senão essa possibilidade de desviar-se de sua trajetória, o que dá, assim, um fundamento à liberdade do querer e a torna possível. Como diz Lucrécio[77]:

> *Se a própria mente não tem, em tudo o que faz, uma fatalidade interna, e não é obrigada, como contra a vontade, à passividade completa, é porque existe um pequeno desvio dos átomos, sem ser em tempo determinado, e volta para trás.*

Inútil acrescentar que, desde a Antiguidade até nossos dias, esse desvio sem causa, esse abandono do determinismo, sempre escandalizou os historiadores da filosofia[78].

Assim, de um lado, o homem não teme os deuses, pois eles não exercem nenhuma ação sobre o mundo e sobre os homens, e, de outro, o homem não deve mais temer a morte, porque a alma, composta de átomos, desagrega-se como o corpo, quando morre, e perde toda sensibilidade. "A morte nada é para nós, visto que nos bastamos a nós mesmos; a morte nada é e, quando a morte é, não existimos mais"[79], é dessa maneira que Diano resume as afirmações da *Carta a Meneceu*: nós não somos mais nós mesmos

77. Lucrécio, *Da natureza*, II, 289-293.

78. Cícero, *Dos termos extremos...*, I, 6, 19: "Nada é mais vergonhoso para um físico do que dizer de um fato que ele se produz sem causa". D. Sedley, "Epicuru's Refutation of Determinism", in *SUZHTHSIS, Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Contributi*, Napoli, 1983, pp. 11-51.

79. Epicuro, *Carta a Meneceu*, §§ 124-125 [*Carta a Meneceu*, in Diógenes Laércio, op. cit., pp. 311-314.]; Balaudé, p. 192; Diano, p. 362.

quando a morte sobrevém. Por que então temer algo que nada tem a ver conosco?

Dessa física materialista deduz-se a teoria do conhecimento (*canônica*). Todos os objetos materiais emitem fluxos particulares que tocam nossos sentidos e, graças à continuidade desse fluxo, nos dão a impressão de solidez, da resistência dos corpos. A partir de sensações múltiplas provenientes de corpos que se reúnem, por exemplo as advindas de diferentes indivíduos, produzem-se na alma imagens e noções gerais que nos permitem reconhecer as formas e identificá-las, ainda mais pelo fato de que a essas noções estão ligadas as palavras e a linguagem. Com a linguagem manifesta-se a possibilidade do erro. Para reconhecer a verdade de um enunciado, será necessário verificar se ele está de acordo com os critérios de verdade que são as sensações e as noções gerais. O pensamento poderá assim, como dizem os epicuristas, "projetar-se" para a frente: para intuir o que não está presente, por exemplo para afirmar a existência do vazio, que, por definição, é invisível, mas cuja existência é necessária para explicar a existência do movimento. Essa projeção sempre deverá ser controlada pela experiência, portanto pela sensação[80].

O edifício teórico da física não tem por único objetivo libertar o homem do medo dos deuses e da morte. Ele abre também o acesso ao prazer da contemplação dos deuses. Porque os deuses existem, o conhecimento que temos deles é, com efeito, uma clara evidência que se manifesta na preconcepção geral dos deuses presente em

80. Balaudé, p. 32.

toda a humanidade[81]. O raciocínio exige também e necessariamente que exista uma natureza superior a tudo e soberanamente perfeita. Os deuses existem, embora não tenham nenhuma ação sobre o mundo, ou melhor, porque eles não têm nenhuma ação sobre o mundo, esta é a condição de sua perfeição[82].

> *O ser bem-aventurado e imortal não tem perturbações nem perturba outro ser; por isso é imune a movimentos de ira ou de gratidão, pois todo movimento desse tipo implica fraqueza.*

Essa é uma das grandes intuições de Epicuro: ele não concebe a divindade como um poder de criar, de dominar, de impor sua vontade aos inferiores, mas como a perfeição de ser supremo: felicidade, indestrutibilidade, beleza, prazer, tranquilidade. A filosofia encontra na representação dos deuses a um só tempo o prazer maravilhado que se pode experimentar admirando-se a beleza, e o reconforto que pode proporcionar a visão do modelo de sabedoria. Nessa perspectiva, os deuses de Epicuro são a projeção e a encarnação do ideal de vida epicurista. A vida dos deuses consiste em gozar de sua própria perfeição, do puro prazer de existir, sem necessidade, sem perturbação, na mais doce das sociedades. Sua beleza física é a beleza da figura humana[83]. Poder-se-ia pensar, com alguma razão, que os deuses ideais são representações imaginadas pelos homens, e que unicamente aos homens devem sua existência. Entretanto, Epicuro parece concebê-los como realidades independentes, que se mantêm eternamente no ser, pois sabem afastar-se do que poderia

81. Epicuro, *Carta a Meneceu*, § 123; Balaudé, p. 192.
82. *Máximas Principais*, I, Balaudé, p. 199.
83. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 95.

destruí-los e do que é perigoso para si. Os deuses são os amigos dos sábios, e os sábios são os amigos dos deuses. Para os sábios, o bem maior é contemplar o esplendor dos deuses. Eles nada têm a pedir-lhes mas, apesar de tudo, o pedem com uma oração de louvor[84]: é à perfeição dos deuses que suas homenagens se dirigem. Pôde-se falar sobre isso de "puro amor", de um amor que nada exige em troca[85].

Com essa representação de deuses que realizam o modo de vida epicurista, a física torna-se, assim, uma exortação a praticar concretamente a opção inicial da qual é a expressão. Ela conduz, com isso, à paz da alma e à alegria de estar ligado à vida de contêmplação que os próprios deuses levam. O sábio, como os deuses, mergulha seu olhar na infinitude dos mundos inumeráveis; o universo fechado se abre para o infinito.

Exercícios

Para chegar à cura da alma e a uma vida de acordo com a escolha fundamental, não basta ter tomado conhecimento do discurso filosófico epicurista. É necessário exercitar-se continuamente. Antes de tudo, é necessário meditar, isto é, compenetrar-se intimamente, tomar consciência intensa dos dogmas fundamentais[86]:

> *Medita em todos esses ensinos dia e noite, em toda parte, e também com um companheiro semelhante a ti. Assim, não*

84. Id., ibid., p. 98.
85. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, p. 257.
86. Epicuro, *Carta a Meneceu*, §§ 124 e 135; Balaudé, pp. 192 e 198.

experimentarás perturbação nem em sonhos nem em vigília, mas viverás como um deus entre os homens.
Habitua-te a pensar que a morte nada é para nós.

A sistematização dos dogmas, sua reunião em resumos e sentenças é destinada precisamente a torná-los mais persuasivos, mais admiráveis e mais fáceis de ter na memória, como o famoso "quádruplo remédio" destinado a assegurar a salvação da alma, no qual se resume o essencial do discurso filosófico epicurista[87]:

Os deuses não são feitos para temer,
a morte não é feita para amedrontar,
o bem não é fácil de conquistar,
nem o mal, de suportar[88].

Contudo, a leitura dos tratados dogmáticos de Epicuro ou de outros mestres da escola pode alimentar também a meditação e impregnar a alma com a intuição fundamental.

Sobretudo, é necessário praticar a disciplina dos desejos, é necessário saber contentar-se com o que é fácil de alcançar, com o que satisfaz as necessidades fundamentais do ser, e renunciar ao que é supérfluo. Fórmula simples, mas que não deixa de levar a uma alteração radical da vida: contentar-se com comidas simples, roupas simples, renunciar às riquezas, às honras, aos cargos públicos, viver retirado.

87. Filodemo, in *Papyrus Herculan*, 1005, col. IV, 10-14, texto restaurado por M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Napoli, 1983 (2ª ed.), nota 35 a; Arrighetti, p. 548.

88. Tradução de Philadelpho Menezes. Há tradução de outros poemas in *Poemas da Antologia Grega ou Palatina: séculos VII a.C. a V d.C.*, seleção, tradução, notas e posfácio de José Paulo Paes, São Paulo, Companhia das Letras, 1995 [N. do T.].

A meditação e a ascese não podem ser praticadas na solidão. Como na escola platônica, a amizade é, na escola epicurista, o meio, o caminho privilegiado para obter a transformação de si mesmo. Mestres e discípulos devem ajudar-se mutuamente para alcançar a cura de suas almas[89]. Nessa atmosfera de amizade, o próprio Epicuro assume o papel de um diretor de consciência e, como Sócrates e Platão, conhece bem o papel terapêutico da palavra. Essa direção espiritual só tem sentido em uma relação de indivíduo para indivíduo[90]:

Essas coisas, não é à multidão que as digo, mas para ti. Cada um de nós é um ouvinte muito vasto para o outro.

Ele sabe, notadamente, que a culpa[91] tortura a consciência moral e que é possível libertar-se dela reconhecendo as próprias faltas e aceitando as repreensões, mesmo que elas provoquem algumas vezes um estado de "contrição". O exame de consciência, a confissão, a correção fraterna são exercícios indispensáveis para obter a cura da alma. Possuímos fragmentos de um texto do epicurista Filodemo intitulado *Da liberdade da palavra*. Trata nele da confiança e da abertura que deve reinar entre mestre e discípulos e entre os discípulos. Se exprimir-se livremente é, para o mestre, não temer repreender, para o discípulo é não hesitar em reconhecer suas faltas ou mesmo não ter receio

89. A.-J. Festugière, op. cit., pp. 36-70; C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", pp. 365-371.

90. Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 7, 11; C. Diano, p. 370.

91. Cf. S. Sudhaus, "Epikur als Beichtvater", in *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, pp. 647-648; W. Schmid, "Contritio und 'Ultima linea rerum' in neuen epikureischen Texten", in *Rheinisches Museum*, 100: 301-327, 1957; I. Hadot, *Seneca...*, p. 67.

de fazer conhecer a seus amigos as próprias faltas. Uma das principais atividades da escola consistia em um diálogo corretivo e formador.

A personalidade de Epicuro nela desempenhava papel de destaque. O próprio Epicuro pusera o princípio[92]: "Faze tudo como se Epicuro te visse", e os epicuristas lhe faziam eco[93]: "Nós obedecemos a Epicuro, cuja forma de vida escolhemos". Talvez por isso os epicuristas dessem tanta importância aos retratos de seu fundador, que figuram não só nos quadros, mas também nos anéis[94]. Epicuro aparecia para seus discípulos como um "deus entre os homens"[95], isto é, a encarnação da sabedoria, o modelo que era necessário imitar.

Contudo, em tudo isso era necessário evitar o esforço e a tensão. Ao contrário, o exercício fundamental do epicurista consistia na calma, na serenidade, na arte de gozar os prazeres da alma e os prazeres estáveis do corpo.

Prazer do conhecimento, antes de tudo[96]:

No exercício da sabedoria (a filosofia), o prazer é equivalente ao conhecimento. Pois não se tem prazer após ter aprendido, mas é simultaneamente que se aprende e que se tem prazer.

O prazer supremo é contemplar a infinitude do universo e a majestade dos deuses.

92. Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 25, 5.

93. *Philodemi Peri Parrhesias*, Ed. A. Olivieri, Leipzig, 1914, p. 22; M. Gigante, "Philodème, *Sur la liberté de parole*", Congrès Budé (citado na p. 159, nota 33), pp. 196-217.

94. É o tema do livro de B. Frischer, *The Sculpted Word.*

95. Epicuro, *Carta a Meneceu*, § 135; Balaudé, p. 198.

96. Id., *Sentenças vaticanas*, § 27, Balaudé, p. 212.

Prazer da discussão, como diz a carta enviada a Idomeneu por Epicuro antes de morrer[97]:

A essas dores, eu contraponho a alegria da alma que experimenta a lembrança de nossas conversas filosóficas.

Mas também o prazer da amizade. Temos, a esse respeito, o testemunho de Cícero[98]:

Epicuro diz da amizade que, de todas as coisas que a sabedoria nos proporciona para viver felizes, não há nada superior, mais fecundo, mais agradável que a amizade. E ele não se limitou a declarar isso, mas o confirmou em sua vida, tanto por seus atos como por seus costumes. Na única casa de Epicuro, uma pequena casa, aquele grupo de amigos reunidos por ele, unidos sentimentalmente por aquela conspiração de amor!

Prazer de uma vida em comum que não menospreza, além disso, a participação de escravos e mulheres. Verdadeira revolução, que denota uma transformação completa da atmosfera, em relação à homossexualidade sublimada da escola de Platão. As mulheres, então, já excepcionalmente admitidas na escola de Platão, agora fazem parte da comunidade e, entre elas, não só as mulheres casadas, por exemplo Temístia, a mulher de Leonteus de Lampsaco, mas também as cortesãs, como Leôntion (a Leoa), que o pintor Teoro representará em meditação[99].

97. Arrighetti, p. 427 [52], e veja-se Marco Aurélio, *Meditações*, IX, 41 [*Meditações*, 2ª ed., tradução e notas de Jaime Bruna, São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).].

98. Cícero, *Dos termos extremos...*, I, 20, 65.

99. Plínio o Velho, *História Natural*, XXXV, 144 (e 99); N. W. De Witt, *Epicurus...* (citado na p. 150, nota 21), pp. 95-96.

Prazer, enfim, de tomar consciência do que existe de maravilhoso na existência. Saber, antes de tudo, governar o próprio pensamento para representar-se as coisas agradáveis, ressuscitar a memória dos prazeres do passado e gozar os prazeres do presente, reconhecendo quanto esses prazeres são grandes e agradáveis, escolher deliberadamente a calma e a serenidade, viver em gratidão profunda para com a natureza e a vida que nos oferecem sem cessar, caso saibamos encontrá-los, o prazer e a alegria.

A meditação sobre a morte serve para despertar na alma imensa gratidão pelo dom maravilhoso da existência[100]:

> *Convence-te de que cada novo dia que nasce será para ti o último. É então com gratidão que tu receberás cada hora inesperada.*
>
> *Recebe cada momento do tempo que se acrescenta reconhecendo todo seu valor, como se acontecesse graças a um acaso incrível.*

E. Hoffmann recuperou admiravelmente a essência da escolha de vida epicurista quando escreveu[101]:

> *A existência deve, então, ser considerada um puro acaso, para poder em seguida ser vivida totalmente como uma maravilha única. É necessário agir bem, pois a existência, inexoravelmente, não tem lugar senão para uma vez, para em seguida festejar o que ela tem de insubstituível e de único.*

100. Horácio, *Cartas*, I, 4, 13; Filodemo, *Da morte*, livro IV, col. 38, 24, citado in M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Napoli, 1983, pp. 181 e 215-216.
101. E. Hoffmann, "Epikur", in M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie*, T. I, Wiesbaden, 1925, p. 223.

O estoicismo

A escola estoica, fundada por Zenão[102] no fim do século IV a.C., ganha novo impulso por volta da metade do século III, sob a direção de Crisipo. Muito cedo, preservando notável unidade quanto aos dogmas fundamentais, ela cinde-se em tendências opostas, que continuarão a dividir os estoicos no decorrer dos séculos[103]. Dispomos de poucas informações sobre a história da escola a partir do século I a.C. É certo que, até o século II d.C., a doutrina estoica era ainda florescente no Império romano: basta citar Sêneca, Musônio, Epiteto e Marco Aurélio.

A escolha fundamental

A propósito do epicurismo, falamos de uma experiência, a da "carne", e de uma escolha, a do prazer e do interesse individual transfigurado em puro prazer de existir. Devemos agora falar de experiência e de escolha a propósito do estoicismo. A escolha é fundamentalmente a de Sócrates que, na *Defesa de Sócrates* escrita por Platão[104],

102. Os fragmentos dos estoicos foram reunidos por H. von Arnim. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. I-IV. Leipzig, 1905-1924 (reedição Stuttgart: Teubner, 1964). J. Mansfield prepara uma nova edição dos fragmentos. Encontrar-se-á uma tradução muito útil de certo número de textos estoicos (Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio, e testemunhos sobre o estoicismo em Diógenes Laércio, Cícero e Plutarco) em *Les Stoïciens*, Éd. É. Bréhier et P.-M. Schuhl. Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade) (citado *Les Stoïciens* nas notas seguintes) [Sêneca, *A vida feliz*, tradução de André Bartholomeu, apresentação de Denis Diderot, Campinas, Pontes, 1991].
103. J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 143. I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Grecques", in *Revue des Études Latines*, 48: 161-178, 1971.
104. *Defesa*, 41 d, vejam-se também 30 b e 28 e.

declara: "Não há, para o homem bom, nenhum mal, quer na vida, quer na morte". Pois o homem bom considera que não há mal senão o mal moral e que não há bem senão o bem moral, ou seja, o bem ou virtude; é o valor supremo pelo qual não se deve hesitar em enfrentar a morte. A escolha estoica situa-se, assim, na linha reta da escolha socrática e é diametralmente oposta à escolha epicurista: a felicidade não consiste no prazer ou no interesse individual, mas na exigência do bem, ditada pela razão e que transcende o indivíduo. A escolha estoica opõe-se igualmente à escolha platônica, na medida em que pretende que a felicidade, isto é, o bem moral, seja acessível a todos neste mundo.

A experiência estoica consiste em uma tomada de consciência aguda da situação trágica do homem condicionado pelo destino. Aparentemente não somos livres para nada, pois não depende absolutamente de nós ser belos, fortes, com boa saúde, ricos, experimentar o prazer ou escapar ao sofrimento. Tudo isso depende de causas exteriores a nós. Uma necessidade inexorável, indiferente a nosso interesse individual, destrói aspirações e esperanças; estamos entregues sem defesa aos acidentes da vida, aos reveses da fortuna, à doença, à morte. Tudo em nossa vida nos escapa. Disso resulta que os homens são infelizes, porquanto procuram com paixão adquirir os bens que não podem obter e fugir dos males que são, contudo, inevitáveis. Contudo, há uma coisa, uma única coisa, que depende de nós e que nada nos pode tirar: a vontade de fazer o bem, a vontade de agir de acordo com a razão. Haverá, então, oposição radical entre o que depende de nós e pode ser bom ou mau, porque objeto de nossa decisão,

e o que não depende de nós[105], mas de causas exteriores, do destino, e é indiferente. A vontade de fazer o bem é a cidadela interior inexpugnável que cada um pode edificar em si mesmo. Lá é que se encontrará a liberdade, a independência, a invulnerabilidade e, valor eminentemente estoico, a coerência consigo mesmo. Poder-se-ia dizer também que a escolha de vida estoica consiste na coerência consigo mesmo. Sêneca resumiu essa atitude pela fórmula[106]: "Sempre querer a mesma coisa, sempre recusar a mesma coisa", pois, explicava, "a mesma coisa não pode universal e constantemente agradar senão o que é moralmente direito". Essa coerência consigo é própria da razão: todo discurso racional só pode ser coerente consigo mesmo; viver segundo a razão é submeter-se a essa obrigação de coerência. Zenão[107] definia desta maneira a escolha de vida estoica: "Viver de maneira coerente, isto é, segundo uma regra de vida una e harmoniosa, pois aqueles que vivem na incoerência são infelizes".

A física

O discurso filosófico estoico comporta três partes, a física, a lógica e a ética. O discurso filosófico concernente à física justificará a escolha de vida da qual acabamos de falar, e explicitará a maneira de ser no mundo que ela acarreta. Como entre os epicuristas, a física entre os estoicos não é desenvolvida por si mesma, mas tem finalidade ética[108]:

105. Epiteto, *Manual*, § 1; *Conversações*, I, 1, 7; I, 4, 27; I, 22, 9; II, 5, 4.
106. Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 20, 5.
107. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (citado *SVF* nas notas que seguem), I, 179.
108. *SVF*, III, § 68 (*Les Stoïciens*, p. 97).

A física é ensinada somente para que se possa ensinar a distinção que é necessário estabelecer entre os bens e os males.

Pode-se dizer, antes de tudo, que a física estoica é indispensável à ética, pois ensina o homem a reconhecer que há coisas que não estão em seu poder, mas dependem de causas exteriores a ele que se encadeiam de maneira necessária e racional.

Ela tem também uma finalidade ética na medida em que a racionalidade da ação humana funda-se na racionalidade da natureza. Na perspectiva da física, a vontade de coerência consigo, fundamento da escolha estoica, aparecerá no seio da realidade material como uma Lei fundamental, interior a todo ser e ao conjunto dos seres[109]. De repente, desde o primeiro instante de sua existência, o ser vivo é conciliado consigo mesmo: tende a conservar-se a si mesmo e a amar sua própria existência e tudo o que pode conservá-la. Mas o próprio mundo é um único ser vivo, também ele conciliado consigo mesmo, coerente consigo mesmo, no qual, como em uma unidade sistemática e orgânica, tudo tem relação com tudo, tudo está em tudo, tudo tem necessidade de tudo.

A escolha de vida estoica postula e exige, a um só tempo, que o universo seja racional. "É possível que subsista alguma ordem em ti, mas desordem no universo?"[110] A razão humana que quer a coerência lógica e dialética consigo mesma e põe a moralidade deve fundar-se em uma

109. Cícero, *Dos termos extremos...*, III, 4, 16-22, 75; veja-se o comentário notável desse texto por V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1977, pp. 125-131; I. Hadot, *Seneca...*, pp. 73-75.

110. Marco Aurélio, *Meditações*, IV, 27 (citado Marco Aurélio nas notas seguintes).

razão do Todo, do qual ela é apenas parte. Viver de acordo com a razão será viver de acordo com a natureza, de acordo com a Lei universal, que move do interior a revolução do mundo. Universo racional, mas ao mesmo tempo totalmente material, a razão estoica é idêntica ao Fogo heraclitiano, material, também aqui, em razão da escolha de vida estoica, como pensaram G. Rodier e V. Goldschmidt[111], que explicam esse materialismo pelo desejo de tornar a felicidade acessível a todos, neste mundo mesmo, que não se opõe a um mundo superior.

Justificando racionalmente suas opções radicalmente diferentes, estoicos e epicuristas propõem físicas radicalmente opostas. Para os últimos, se os corpos são formados de agregados de átomos, eles não formam uma verdadeira unidade e o universo é apenas uma justaposição de elementos que não se fundem simultaneamente: cada ser é uma individualidade, de alguma maneira atomizada, isolada, em relação às outras; tudo está fora de tudo e tudo acontece por acaso: no vazio infinito, forma-se uma infinidade de mundos. Para os estoicos, ao contrário, tudo está em tudo, os corpos são todos orgânicos, o Mundo é um todo orgânico, e tudo acontece por necessidade racional; no tempo infinito, há um único cosmos que se repete uma infinidade de vezes. Duas físicas contrárias e, contudo, uma proposição análoga, pois as duas escolas tendem a fundar na própria natureza a possibilidade da escolha existencial. Os epicuristas consideravam que a espontaneidade das partículas atômicas poderia desviar-se de sua trajetória e tornar possível a liberdade humana e a ascese dos desejos.

111. G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, pp. 254-255; V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien...*, p. 59, nota 7.

Os estoicos fundam a razão humana na natureza concebida como a Razão universal. Mas sua explicação da possibilidade de liberdade humana é muito mais complexa.

Para explicar a possibilidade de liberdade, não basta simplesmente fundar a razão humana na razão cósmica. Isso porque a razão cósmica corresponde a uma necessidade rigorosa, ainda mais porque os estoicos a representam sobre o modelo heraclitiano de uma força, o Fogo[112], sopro e calor vital que, misturando-se totalmente à matéria, gera todos os seres, como uma semente na qual todas as sementes estão contidas e a partir da qual elas se desenvolvem. De acordo consigo mesmo, coerente consigo mesmo, o cosmos, como razão, se quer necessariamente como é, a ponto de repetir-se em um ciclo eternamente idêntico, no qual o fogo, ao transformar-se nos outros elementos, volta a ser finalmente ele mesmo. Se o cosmos se repete eternamente idêntico, é porque é racional, é "lógico", é porque é o único cosmos simultaneamente possível e necessário que a Razão pôde produzir. Ela não pode produzir um melhor ou um pior. E, nesse cosmos, tudo se encadeia necessariamente, de acordo com o princípio de causalidade[113]:

> *Não há movimento sem causa: se assim é, tudo acontece por causas que dão a impulsão; se não é assim, tudo acontece pelo destino.*

O menor acontecimento envolve toda a série de causas, o encadeamento de todos os acontecimentos antecedentes e, finalmente, todo o universo. Queira o homem ou não, todas as coisas acontecem necessariamente como elas

112. *SVF*, II, §§ 413-421.
113. Id., II, § 952; *Les Stoïciens*, p. 481.

acontecem. A Razão universal não pode agir de maneira diferente da que age, precisamente porque ela é perfeitamente racional.

Mas então como uma escolha moral é possível? O preço a pagar para que a moralidade seja possível será a liberdade de escolha, isto é, a possibilidade para o homem, recusando-se a aceitar o destino, de revoltar-se contra a ordem universal e de agir ou pensar contra a Razão universal e a natureza, isto é, de separar-se do universo, de tornar-se um estrangeiro, um exilado da grande cidade do mundo[114]. Essa recusa, por outro lado, não mudará em nada a ordem do mundo. Segundo a fórmula do estoico Cleanto, retomada por Sêneca[115]:

> *Os destinos guiam quem os aceita, arrastam quem a eles resiste.*

A Razão inclui-se, com efeito, no plano do mundo e faz que contribuam para seu êxito todas as resistências, todas as oposições, todos os obstáculos[116].

Mas, ainda uma vez, pode-se perguntar como essa liberdade de escolha é possível. É que a forma da razão própria ao homem não é a razão substancial, formadora, imediatamente imanente às coisas, que é a Razão universal, mas uma razão discursiva que, nos juízos, nos discursos que enuncia sobre a realidade, tem o poder de dar um sentido aos acontecimentos que o destino lhe impõe e às ações que ela produz. É nesse universo de sentido que se situam tanto as paixões humanas como a moralidade. Como disse Epiteto[117]:

114. Marco Aurélio, VIII, 34.
115. Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 107, 11.
116. Marco Aurélio, VIII, 35.
117. Epiteto, *Manual*, § 5; *Les Stoïciens*, p. 1113.

Não são as coisas [em sua materialidade] que nos perturbam, mas os juízos que fazemos sobre as coisas [isto é, o sentido que lhes damos].

A teoria do conhecimento

A teoria estoica do conhecimento tem duplo aspecto. De uma parte, afirma que os objetos marcam com seu sinal nossa faculdade de sensação e que não podemos absolutamente duvidar de certas representações que levam uma marca de evidência indiscutível; são as denominadas representações compreensivas ou objetivas. Elas não dependem absolutamente de nossa vontade. Mas nosso discurso interior enuncia e descreve o conteúdo dessas representações e damos ou não nosso assentimento a esse enunciado. É aí que se situa a possibilidade de erro e a liberdade[118]. Para fazer compreender esse aspecto subjetivo e voluntário da representação, Crisipo comparava-a ao cilindro[119]. Todo o encadeamento de causas e de acontecimentos, isto é, o destino, pode pôr em movimento um cilindro, mas um cilindro somente rolará de acordo com sua própria forma de cilindro. Da mesma maneira, o encadeamento de causas pode provocar em nós essa ou aquela sensação, dando-nos assim ocasião de enunciar um juízo sobre essa sensação e de dar ou não nosso assentimento a esse juízo, mas esse assentimento não terá menos sua forma própria, independente e livre.

Para melhor compreender o que querem dizer os estoicos, pode-se desenvolver um exemplo proposto por Epiteto.

118. *SVF*, II, § 91 = Sexto Empírico, *Contra os lógicos*, II, 397, traduzido in P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, 1992, p. 124.
119. Cícero, *Do destino*, 19, 43; cf. P. Hadot, *op. cit.*, p. 124.

Se em pleno mar percebo um trovão e os relâmpagos da tempestade, não posso negar que vejo esses estrondos aterrorizantes: é a representação compreensiva e objetiva. Essa sensação é o resultado de todo o encadeamento de causas, portanto do destino. Se me contento em constatar interiormente que, graças ao destino, sou posto frente a frente com uma tempestade, isto é, se meu discurso interior corresponde exatamente à representação objetiva, estou na verdade. Mas a percepção desses estrondos pode, sem dúvida, submergir no terror, o que é uma paixão. Sob o império da emoção, eu poderia me dizer interiormente: "Eis-me aqui submerso na desgraça, corro o risco de morrer, e a morte é um mal". Se dou meu assentimento ao discurso interior provocado pelo terror, estarei no erro enquanto um estoico, já que minha opção existencial fundamental é precisamente que não há outro mal além do mal moral[120]. De maneira geral, o erro, mas também a liberdade situam-se nos juízos de valor que atribuo aos acontecimentos. A atitude moral correta consistirá em reconhecer como bom ou mau apenas o que é bom ou mau moralmente e em considerar nem bom nem mau, portanto indiferente, o que não é bom nem mau moralmente.

A teoria moral

Pode-se definir de outro modo a oposição entre o domínio da "moral" e o domínio do "indiferente". Será moral, então, isto é, bom ou mau, o que depende de nós; será indiferente o que não depende de nós. A única coisa dependente nós é, com efeito, nossa intenção moral, o

120. Aulo Gélio, *Noites áticas*, XIX, 1, 15-20, traduzido in P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 120.

sentido que atribuímos aos acontecimentos. O que não depende de nós corresponde ao encadeamento necessário de causas e efeitos, isto é, ao destino, ao curso da natureza, às ações dos outros homens. São, assim, indiferentes a vida e a morte, a saúde e a doença, o prazer e o sofrimento, a beleza e a fealdade, a força e a fraqueza, a riqueza e a pobreza, a nobreza e o vulgo, as carreiras políticas, porque tudo isso não depende de nós. Tudo isso deve, em princípio, nos ser indiferente, isto é, não devemos introduzir aí diferenças, mas aceitar o que acontece como determinado pelo destino[121]:

> *Não deseja que o que acontece aconteça como queres, mas queiras que o que acontece aconteça como acontece, e serás feliz.*

Há aí uma inversão total da maneira de ver as coisas. Passa-se de uma visão "humana" da realidade, visão na qual nossos juízos de valor dependem de convenções sociais ou de nossas paixões, a uma visão "natural", "física" das coisas que repõe cada acontecimento na perspectiva da natureza e da Razão universal[122]. A indiferença estoica é profundamente diferente da indiferença pirroniana. Para o pirrônico, tudo é indiferente porque não se pode saber se uma coisa é boa ou má. Não há aqui nada que não seja indiferente, é a própria indiferença. Para o estoico, há uma única coisa que não é indiferente: a intenção moral, que se põe como boa ou má e leva o homem a modificar-se a si mesmo e à sua atitude com relação ao mundo. E a indiferença consiste em não fazer diferença, mas em querer, amar mesmo, de maneira igual, tudo o que é determinado pelo destino.

121. Epiteto, *Manual*, § 8; *Les Stoïciens*, p. 1114.
122. Cf. P. Hadot, *op. cit.*, pp. 122-123 e pp. 180 e ss.

Mas pode-se perguntar como o estoico orienta-se na vida, se tudo é indiferente exceto a intenção moral. Deve-se casar, exercer uma atividade política ou um ofício, servir à pátria? Aqui aparece uma parte essencial da doutrina estoica: a teoria dos "deveres" (não a do dever em geral) ou das "ações apropriadas"[123]. Essa teoria vai permitir à vontade boa *encontrar* matéria de exercício, para *ser guiada* por um código de conduta prática, e combinar um valor relativo às coisas indiferentes, que são, em princípio, sem valor.

Para fundar essa teoria dos "deveres", os estoicos retornam à sua intuição fundamental, a do acordo instintivo e original do ser vivo consigo mesmo, que exprime a vontade profunda da natureza. Os seres vivos têm uma propensão original a conservar-se e a repelir o que ameaça sua integridade. Com a aparição da razão no homem, o instinto natural tornar-se-á coisa refletida e raciocinada: o amor pela vida, por exemplo, o amor pelas crianças, o amor pelos concidadãos, fundado no instinto de sociabilidade. Casar-se, ter uma atividade política, servir à pátria, todas essas ações serão apropriadas à natureza humana e terão um valor. O que caracteriza a "ação apropriada" é que em parte ela depende de nós, pois supõe uma intenção moral, e em parte não depende, pois seu êxito depende não só de nossa vontade, mas dos outros homens ou das circunstâncias, dos acontecimentos, do destino enfim. Essa teoria dos deveres ou ações apropriadas permite ao filósofo orientar-se na

123. Empresto essa tradução de I. G. Kidd, "Posidonius on Emotions", in *Problems in Stoicism*, Ed. A. A. Long, London, 1971, p. 201. Sobre as ações apropriadas, cf. I. Hadot, *Seneca...*, pp. 72-78; V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, pp. 145-168; P. Hadot, *op. cit.*, pp. 204-206.

incerteza da vida cotidiana, ao propor escolhas razoáveis, que nossa razão pode aprovar sem jamais ter a certeza de fazer bem. O que conta, com efeito, não é o resultado, sempre incerto, não é a eficácia, mas a intenção de fazer bem[124]. O estoico age sempre "sob reserva", ao dizer a si mesmo: "Eu quero fazer isto se o destino o permitir". Se o destino não o permite, buscará o êxito de outra maneira ou aceitará o destino, "querendo o que acontece".

O estoico age sempre "sob reserva", mas age, toma parte na vida social e política. Esse também é um ponto muito importante que o separa dos epicuristas, que se retiram, em princípio, de tudo o que pode causar preocupação. Ele age não em seu próprio interesse material ou mesmo espiritual, mas de maneira desinteressada, a serviço da comunidade humana[125]:

> *Nenhuma escola tem mais bondade e doçura, nenhuma tem mais amor pelos homens, mais atenção pelo bem comum. O fim que ela nos assinala é ser útil, ajudar os outros e ter cuidado, não somente de si mesmo, mas de todos em geral e de cada um em particular.*

Os exercícios

Em consequência da perda da maior parte dos escritos dos fundadores da corrente, Zenão e Crisipo, temos, no caso do estoicismo, muito menos testemunhos sobre os exercícios espirituais praticados na escola do que no caso do epicurismo. Os mais interessantes, os de Cícero, Fílon de Alexandria, Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio, são relati-

124. Cf. id., ibid., pp. 220-224.
125. Sêneca, *Da clemência*, II, 3, 3.

vamente tardios, mas nos revelam, segundo toda verossimilhança, uma tradição anterior, da qual se pode ver traços em certos fragmentos de Crisipo e mesmo de Zenão. Parece, assim, que no estoicismo fazem parte da filosofia não só discursos teóricos, mas também temas de exercício que devem ser praticados concretamente, caso se queira viver como um filósofo.

É assim que a lógica não se limita a uma teoria abstrata do raciocínio, nem mesmo a exercícios escolares silogísticos, mas haverá uma prática cotidiana da lógica aplicada aos problemas da vida de todos os dias: a lógica aparecerá, então, como um domínio do discurso interior. Isso será tanto mais necessário na medida em que, de acordo com o intelectualismo socrático, os estoicos consideravam que as paixões humanas correspondem a um mau uso desse discurso interior, isto é, de erros de juízo e de raciocínio. Será preciso vigiar os discursos para verificar se um juízo de valor errado não se introduziu neles, acrescentando, assim, à representação compreensiva algo de estranho. Marco Aurélio aconselha que se faça, de alguma maneira, uma definição "física" do objeto que se apresenta, isto é, do acontecimento ou da coisa que provoca nossa paixão[126]: "Para vê-la tal qual é na essência, nua e por inteiro distinta no seu todo, e dizer, de si para consigo, o nome que a designa". Com efeito, esse exercício consiste em considerar a realidade tal qual ela é, sem acrescentar-lhe juízos de valor inspirados pelas convenções, os preconceitos ou as paixões[127]:

126. Marco Aurélio, III, 11; cf. acima p. 196, nota 122.
127. Id., VI, 13.

Essa púrpura [imperial] é pelo de uma ovelha tinto com o sangue de um molusco. A união dos sexos é uma fricção de ventre com ejaculação, num espasmo de um líquido gosmento.

Aqui o exercício lógico ligou-se de novo ao domínio da física, pois essa definição se situa na perspectiva da natureza, sem nenhuma consideração subjetiva e antropomórfica. É que a física estoica, não mais que a lógica, não é só uma teoria abstrata, mas um tema de exercício espiritual.

Para pôr em prática a física, um primeiro exercício consistirá em reconhecer-se como parte do Todo, em elevar-se à consciência cósmica, em imergir na totalidade do cosmos. Deve haver um esforço, quando se medita na física estoica, para ver todas as coisas segundo o ponto de vista da Razão universal e, por isso, se praticará o exercício da imaginação, que consiste em ver todas as coisas por um olhar de longo alcance por sobre as coisas humanas[128].

Na mesma perspectiva, exercitar-se-á para ver em cada instante as coisas enquanto se metamorfoseiam[129]:

De que modo se transformam todas as coisas umas nas outras? Procura um método de investigá-lo, presta atenção e trata de exercitar-te nesse particular: nada contribui tanto para a elevação dos sentimentos.
Detém-te sobre cada ser sob teus olhos e reflete que já se está dissolvendo, já entrou numa transformação, por exemplo em putrefação ou dispersão, ou na espécie de morte natural a cada um.

Essa visão da metamorfose universal conduzirá à meditação sobre a morte, sempre iminente, mas que se aceitará

128. Cf. adiante pp. 297-299.
129. Marco Aurélio, X, 11 e 18.

como uma lei fundamental da ordem universal, pois, finalmente, a física, como exercício espiritual, conduz o filósofo a aceitar com amor os acontecimentos desejados pela Razão imanente ao cosmos[130].

Não se pode, contudo, apenas aceitar os acontecimentos quando eles acontecem, mas é necessário preparar-se para eles. Uma das práticas espirituais estoicas mais famosas consistia no "pré-exercício" (*praemeditatio*) dos males, digamos, no exercício preparatório para as experiências[131]. Trata-se de representar-se o avanço das dificuldades, os reveses da fortuna, os sofrimentos e a morte. Fílon de Alexandria[132] dizia a esse respeito:

Não se curvem sob os golpes da sorte, mas calculem o avanço dos ataques, pois, entre as coisas que acontecem sem que se queira, mesmo as mais penosas são atenuadas pela previsão, quando o pensamento nada mais encontra de inesperado nos acontecimentos, mas embota a percepção, como se se tratasse de coisas antigas e usadas.

Esse exercício é tão complexo que essa descrição não permite entendê-lo. Ao praticá-lo, o filósofo não quer apenas abrandar o choque da realidade; ao penetrar bem nos princípios fundamentais do estoicismo, quer restaurar em si mesmo a tranquilidade e a paz da alma. Não se pode ter medo de pensar no avanço dos acontecimentos que os outros homens consideram infaustos; é necessário sempre pensar neles para convencer-se, antes de tudo, de que os

130. Crisipo, in *SVF*, t. II, § 912, fala do consentimento que dão os sábios ao destino; Marco Aurélio, III, 16, 3; VIII, 7.
131. Sobre esse exercício, cf. I. Hadot, *Seneca...*, pp. 60-61; P. Hadot, *La Citadelle...*, pp. 220-224.
132. Fílon, *Das leis especiais*, II, 46.

males futuros não são males, pois não são presentes, e, sobretudo, de que os acontecimentos, como a doença, a pobreza e a morte, que os outros homens percebem como males, não são males, pois não dependem de nós e não são da ordem da moralidade. O pensamento da morte iminente transformará de maneira radical a maneira de agir, fazendo que se tome consciência do valor infinito de cada instante[133]: "É necessário realizar cada ação da vida como se fosse a última".

Com o exercício de previsão dos males e da morte passa-se impassivelmente da física praticada à ética praticada. Essa previsão está intimamente ligada à ação assim como o filósofo estoico a pratica. Quando age, ele prevê os obstáculos e nada acontece contra sua expectativa. Sua intenção moral permanece intacta, mesmo que surjam obstáculos[134].

Acabamos de perceber, em uma filosofia praticada, os limites entre as partes da filosofia se ocultando. O exercício da definição é, a um só tempo, lógico e físico; o pensamento da morte ou o exercício de previsão das dificuldades, simultaneamente físico e ético. Misturando assim as partes da filosofia, os estoicos queriam provavelmente responder a Aríston de Quíos, estoico da primeira geração, que suprimia as partes física e lógica da filosofia para deixar subsistir apenas a ética[135]. Para eles, Aríston tinha razão em considerar a filosofia uma prática, mas as partes lógica e física da filosofia não eram puramente teóricas; correspondiam a uma filosofia vivida. A filosofia era, para

133. Marco Aurélio, II, 5, 2.
134. Cf. P. Hadot, *La Citadelle*..., pp. 216-220.
135. *SVF*, I, Aríston, §§ 351-352. D. L., VI, 103.

eles, um ato único, que era necessário praticar a cada instante, em uma atenção (*prosokhé*) incessantemente renovada atenção a si mesmo e ao momento presente. A atitude fundamental do estoico é essa atenção contínua, que é uma tensão constante, uma consciência, uma vigilância em cada instante. Graças a essa atenção, o filósofo está sem cessar perfeitamente consciente, não só do que faz, mas do que pensa — é a lógica vivida —, e do que é, isto é, de seu lugar no cosmos — é a física vivida. Essa consciência de si é, antes de tudo, uma consciência moral; ela procura realizar a todo instante uma purificação e uma correção da intenção, recusa-se a cada instante a admitir outro motivo da ação além da vontade de fazer o bem. Contudo, essa consciência de si não é somente moral, também é cósmica e racional: o homem atento vive sem cessar na presença da Razão universal imanente ao cosmos, vendo todas as coisas na perspectiva dessa Razão e aceitando alegremente sua vontade.

A essa filosofia praticada, a esse exercício, ao mesmo tempo único e complexo, da sabedoria, os estoicos opõem o discurso teórico filosófico, formado de proposições, que compreende como partes distintas a lógica, a física e a ética. Eles querem dizer com isso que, quando se quer ensinar filosofia e convidar à sua prática, é necessário antes discorrer, isto é, expor a teoria física, a teoria lógica e a teoria ética num conjunto de proposições. Mas, quando se trata de exercer a sabedoria, isto é, de viver filosoficamente, tudo o que foi enunciado separadamente no ensino deve agora ser vivido e praticado de maneira inseparável[136].

136. D. L., VII, 39 e 41. Cf. P. Hadot, "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", in *Museum Helveticum*, 36: 201-223, 1979;

Para eles é a mesma razão que atua na natureza (e na física), na comunidade humana (e na ética) e no pensamento individual (e na lógica). O ato único do filósofo preparando-se para a sabedoria coincide com o ato único da Razão universal presente em todas as coisas e harmonizando-se consigo mesma.

O aristotelismo

Os aristotélicos[137] da época helenística são sobretudo sábios. Apenas Teofrasto, primeiro sucessor de Aristóteles, parece ser, como seu mestre, ao mesmo tempo um contemplativo e um organizador de investigação, notadamente no domínio de história natural. Em consequência disso, a escola parece ter-se especializado na investigação enciclopédica e sobretudo na erudição histórica e literária: biografia, etnologia, caracterologia, em investigações físicas, na elaboração da lógica e em exercícios retóricos, uma obra imensa da qual conservamos apenas uns poucos fragmentos. O astrônomo Aristarco de Samos[138] (século III a.C.) formula

"Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens", in *Revue Internationale de Philosophie*, 45: 205-219, 1991, e "La philosophie éthique: une éthique ou une pratique", in *Problèmes de morale antique*, Éd. P. Demont, Faculté des Lettres, Université de Picardie, 1991, pp. 7-37. Vejam-se as observações de K. Ierodiakonou, "The Stoic Division of Philosophy", in *Phronesis*, 38: 59-61, 1993 que, parece-me, apenas confirma minha interpretação.

137. Os fragmentos foram reunidos por F. Wehrli, *Die Schule der Aristoteles*, Dez fascículos e dez suplementos, Bâle, 1944-1959, 1974-1978. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley, 1972, estudo de conjunto: J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, 1962.

138. Cf. R. Goulet, "Aristarque de Samos", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 1, p. 356.

a hipótese de que o Sol e as estrelas são imóveis e de que os planetas giram em torno do Sol, cada um em torno de seu eixo. Encontram-se em Estratão de Lampsaco, que professava uma física materialista, certas tentativas para uma física experimental, notadamente a propósito do vazio. Temos pouquíssimos testemunhos sobre a ética de moderação das paixões preconizada pelos aristotélicos dessa época e sobre sua atitude com relação à condução da vida[139].

A academia platônica

Por volta da metade do século III a.C., quando Arquesilau torna-se chefe da escola, a Academia platônica realiza uma espécie de retorno à escolha de vida socrática[140]. O discurso filosófico volta a ser essencialmente crítico, interrogativo e aporético. Eis por que Arquesilau nada escreve. Seu método de ensino consiste em refutar por sua argumentação a tese que os ouvintes são convidados a propor-lhe[141]. Qualquer que seja a tese, ele se dedica a demonstrar que a tese oposta também pode ser provada, o que mostra a impossibilidade de fazer afirmações que atinjam a certeza e a verdade absolutas. É necessário, portanto, suspender todo juízo, o que significa coibir toda investigação e toda atividade crítica. Retorno ao socratismo, portanto, pois Sócrates dizia, na *Defesa*, que o bem supremo, a seus olhos, era pôr tudo em exame, e que uma vida que não se entregasse a essa investigação não mereceria ser vivi-

139. Sobre essa questão, cf. I Hadot, *Seneca...*, pp. 40-45.

140. A.-M. Ioppolo *Opinione e scienza*, Napoli, 1986, pp. 44-50; 53-54 (citado Ioppolo nas notas seguintes).

141. Cícero, *Dos termos extremos...*, II, 1, 1-4.

da, a felicidade consistindo, assim, nessa busca que jamais findava[142]. Mas também, finalmente, retorno à definição platônica de filosofia, como consciência de nada saber e de ser privado de sabedoria, esta pertencente somente aos deuses[143]. Aos olhos de Arquesilau, Platão compreendeu que os homens não podem chegar ao saber absoluto. Como Sócrates, Arquesilau nada ensina, mas, também como Sócrates, perturba e fascina seus ouvintes, ensinando-os a libertar-se de seus preconceitos, convidando-os, como Sócrates, a questionar-se[144].

Pode-se, não obstante, descobrir uma diferença em relação ao socratismo. Sócrates e Arquesilau denunciam o falso saber, as falsas certezas. Mas Sócrates criticava as opiniões e os preconceitos de "filósofos", que eram, para ele, os sofistas, e de não filósofos. Em Arquesilau, a crítica se exerce antes de tudo contra o falso saber e as falsas certezas dos filósofos dogmáticos. A filosofia consiste, para ele, em mostrar as contradições de um discurso filosófico, como o dos estoicos e o dos epicuristas, que pretende atingir certezas sobre as coisas divinas e humanas. A vida moral não tem necessidade de ser fundada em princípios e justificada por um discurso filosófico. Como Sócrates e Platão, Arquesilau admite que existe, no homem, um desejo fundamental e original do bem e uma tendência natural para agir de maneira boa[145]. Ao purificar-se de toda opinião, ao suspender totalmente seu juízo, o filósofo tornará a

142. Platão, *Defesa*, 23 b, 38 a, 41 b-c.

143. Cf. C. Lévy, "La nouvelle Académie a-t-elle été anti-platonicienne?", in *Contre Platon*, 1. *Le platonisme dévoilé*, pp. 144-149 e Ioppolo, p. 49.

144. Id., pp. 162-165.

145. Id., p. 139, citando Plutarco, *Contra Colotes*, 1122 c-e.

encontrar a espontaneidade de tendências naturais anteriores a toda especulação: caso se sigam essas tendências, às quais é racional ceder[146], a ação moral será justificada. Na Antiguidade, concordava-se em reconhecer a extraordinária bondade de Arquesilau, a delicadeza com a qual praticava a beneficência[147].

A Academia, com os sucessores de Arquesilau, Carneada e Fílon de Larissa, evoluiu na direção do probabilismo. Admite-se que, se não se pode alcançar a verdade, pode-se ao menos atingir o verossímil, isto é, soluções que se pode racionalmente aceitar tanto no domínio científico como, sobretudo, no da prática moral[148]. Essa tendência filosófica teve grande influência sobre a filosofia moderna graças ao imenso sucesso, no Renascimento e nos tempos modernos, das obras filosóficas de Cícero. Põe-se em obra essa filosofia acadêmica que dá ao indivíduo a liberdade de escolher, em cada caso concreto, a atitude que ele julgue a melhor conforme as circunstâncias, mesmo que inspirada pelo estoicismo ou pelo epicurismo ou outra filosofia, sem impor-lhe *a priori* uma conduta a seguir, ditada por princípios anteriormente fixados. Cícero[149] elogia seguidas vezes a liberdade do acadêmico, que não é vinculada a nenhum sistema:

> *Nós outros, os acadêmicos, vivemos o dia a dia (isto é, julgamos em função do caso particular) [...] Eis por que somos livres. Desfrutamos da maior liberdade, somos mais independentes; nosso poder de julgar não conhece entraves, não temos de obedecer a*

146. Id, pp. 135-146.

147. Sêneca, *Sobre os benfeitores*, II, 10, 1.

148. Ioppolo, pp. 203-209.

149. Cícero, *Tusculanas*, V, 11, 33; *Lúculo*, 3, 7-8.

nenhuma prescrição, a nenhuma ordem, e até diria que nenhuma obrigação se nos impõe de defender uma causa qualquer.

A filosofia aparece, aqui, essencialmente como uma atividade de escolha e de decisão pela qual o indivíduo assume toda a responsabilidade[150]. É ele que escolhe o que convém à sua maneira de viver, nos diferentes discursos filosóficos que lhe são propostos. As opções morais encontram sua justificação em si mesmas, independentemente de hipóteses metafísicas construídas pelos discursos filosóficos, do mesmo modo que a vontade humana é, também, independente de causas exteriores e encontra sua causa em si mesma[151].

Na Academia de Arquesilau e de Carneada, da qual Cícero mas também filósofos ainda mais tardios como Plutarco[152] e Favorino (século II d.C.) são adeptos, a distinção entre o discurso filosófico e a filosofia é particularmente nítida. A filosofia é, antes de tudo, uma arte de viver[153]. Ou, como quer Arquesilau, os discursos filosóficos teóricos não podem fundar nem justificar essa arte de viver, e apenas um discurso crítico pode nela se introduzir, ou, como pensam Carneada e Cícero, os discursos filosóficos teóricos e dogmáticos são

150. Sobre o ecletismo, cf. I. Hadot, "Du bom et du mauvais usage du terme 'écletisme' dans l'histoire de la philosophie antique", in *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Éd. R. Brague J.-F. Courtine, Paris, 1990, pp. 147-162. Sobre o ecletismo na época das Luzes, concebido como atitude que consiste em pensar por si mesmo, sem obedecer às "autoridades", cf. H. Holzhey, "Der Philosoph für die Welt? Eine Chimäre der deutschen Auflklärung?", in *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Ed. H. Holzhey, Bâle, 1977, p. 132.

151. Cícero, *Do destino*, 11, 24-25.

152. Cf. D. Babut, "Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque", in *Parerga. Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, pp. 549-581.

153. Plutarco, *Questões de Convivas*, I, 2, 613 b.

apenas meios, fragmentários e passageiros, utilizados "no dia a dia", em função de sua maior ou menor eficácia na prática concreta da vida filosófica.

O ceticismo

Com o ceticismo[154], a distinção entre filosofia e discurso filosófico chega a seu extremo, pois, como mostrou com propriedade A.-J. Voelke[155] e como tornaremos a afirmar, o discurso filosófico cético finda por sua própria autossupressão, por não dar lugar a um modo de vida e porque se quer, além disso, não filosófico.

A filosofia cética, isto é, o modo de vida, a escolha de vida dos céticos, é a da paz, da tranquilidade da alma. Como todos os outros filósofos da época helenística, o cético fornece, "por amor aos homens"[156], um diagnóstico sobre as causas da infelicidade dos homens e propõe um remédio para o sofrimento, uma terapêutica de cura[157]:

Aquele que acredita que uma coisa é bela ou feia por natureza não deixa de ser inquieto. Quando vem a faltar-lhe o que ele crê ser um bem, ele se imagina padecendo os piores tormentos e se lança à perseguição do que crê ser um bem. Quando já o possui, enfim, eis que submerge em múltiplas inquietações que

154. Principal fonte: a obra de Sexto Empírico. Encontrar-se-ão os principais textos reunidos in *Œuvres choisies de Sextus Empiricus*, trad. J. Grenier et G. Goron, Paris, 1948, e J.-P. Dumont, *Les Sceptiques*, textes choisis, Paris, 1966 (citado Dumont nas notas seguintes).

155. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, pp. 107-126.

156. Sexto Empírico, *Hipotiposes*, III, 280, Dumont, p. 212. A.-J. Voelke comparou essa "filantropia" à dos médicos antigos, op. cit., p. 109.

157. Sexto Empírico, *Hipotiposes*, I, 27-30, Dumont, pp. 13-14.

excitam nele uma busca sem medida e, pelo medo de um reverso da fortuna, faz de tudo para que não lhe seja arrebatado o que acredita ser um bem. Enquanto aquele que não se pronuncia sobre o que é naturalmente bom nem sobre o que é naturalmente mau não foge de nada e não se consome em vãs perseguições. Também conhece ele a quietude.
Em suma, aconteceu ao cético o que, se diz, aconteceu ao pintor Apeles. Um dia, ao pintar um cavalo e querendo representar em seu quadro o suor do animal, ele desiste, furioso, e joga sobre sua pintura a esponja com a qual limpava seus pincéis, o que teve por efeito deixar um traço de cor que imitava o suor do cavalo. Os céticos, também, esperam atingir a quietude divididos pelo julgamento da contradição entre o que nos aparece e as concepções do espírito e, caso não alcancem isso, suspendem seu juízo. Por felicidade, a quietude acompanha a suspensão do juízo como a sombra o corpo.

Do mesmo modo que Apeles consegue realizar a perfeição da arte renunciando à arte, o cético consegue realizar a obra de arte filosófica, isto é, a paz da alma, renunciando à filosofia, entendida como discurso filosófico.

Com efeito, é necessário um discurso filosófico para eliminar o discurso filosófico. Conhecemos o discurso cético graças a Sexto Empírico, médico que escrevia no fim do século II d.C. e nos deu preciosas indicações sobre a história do movimento cético. Os céticos consideravam Pirro o modelo do modo de vida cético. Mas parece que a argumentação técnica do discurso filosófico cético só foi formulada mais tarde, talvez no século I a.C.: Enesídemo[158] enumerava dez tipos de argumento que justificam a suspensão de todo juízo. Eles se fundam na diversidade das

158. *Hipotiposes*, I, 36-39, Dumont, p. 49; D. L., IX, 79-88.

contradições das percepções dos sentidos e das crenças: diversidade de costume e de práticas religiosas; diversidade de reações diante de fenômenos raros ou, ao contrário, frequentes; diversidade de percepções segundo os órgãos de percepção nos animais e nos homens, ou conforme as circunstâncias e as disposições interiores dos indivíduos, ou ainda conforme se considere as coisas em grande ou pequena escala, de perto ou de longe, sob esse ou aquele ângulo; mistura e relação de todas as coisas com todas as coisas, donde a impossibilidade de percebê-las em estado puro; ilusões dos sentidos. Outro cético, Agripa[159], posterior a Enesídemo, propunha cinco outros argumentos contra os lógicos dogmáticos: os filósofos se contradizem; para provar alguma coisa é necessário ir ao infinito ou mesmo fazer um círculo vicioso, ou postular sem fundamento princípios indemonstráveis; enfim, tudo é relativo, todas as coisas se supõem mutuamente, e é impossível tanto conhecê-las em seu conjunto como em seus detalhes.

O discurso filosófico conduz à *epokhé*, isto é, à suspensão da adesão aos discursos filosóficos dogmáticos, e chega até a compreender o próprio discurso cético que, como um purgativo, evacua-se em seus humores dos quais provocou a evacuação[160]. A.-J. Voelke comparou com razão essa atitude com a de Wittgenstein, rejeitando, como uma escada que se tornou inútil, no fim do *Tractatus*, as proposições do *Tractatus*, e opondo a filosofia como patologia à filosofia como cura[161]. O que resta, então, depois da eliminação do discurso filosófico pelo discurso filosófico? Um modo de vida que será,

159. D. L., IX, 88.

160. Sexto Empírico, *Hipotiposes*, I, 206; II, 188; A.-J. Voelke, op. cit., pp. 123 ss.

161. Id., ibid., p. 116.

então, um modo de vida não filosófico. É a vida[162] ela mesma, isto é, a vida de todos os dias, a vida que levam todos os homens, é essa vida que será a regra de vida do cético: utilizar tudo simplesmente, como os leigos, seus recursos naturais, seus sentidos e suas inteligências, conformar-se aos costumes, às leis, às instituições de seu país; seguir suas disposições e tendências naturais: comer quando se tem fome, beber quando se tem sede. Retorno ingênuo à simplicidade? Talvez, mas de um filósofo que é tudo menos ingênuo. Pois está persuadido de que é impossível saber se essa coisa ou esse acontecimento é melhor que outra coisa ou outro acontecimento, graças à suspensão de todo juízo de valor sobre as coisas, suspensão que diminuirá, caso seja levado a sofrê-las, suas dores e seus sofrimentos, evitando com isso acrescentar à dor ou ao revés da fortuna a ideia torturante que se trata de um mal. Ele se limitará, em todas as coisas, a descrever o que experimenta, o que lhe aparece, sem nada acrescentar ao que são ou ao que valem as coisas; contenta-se em descrever a representação sensível que é a sua e em enunciar o estado de sua sensibilidade, sem a elas acrescentar seu parecer[163]. Como os epicuristas ou os estoicos, o cético utilizará, então, para renovar a todo momento sua escolha de vida, curtas fórmulas evidentes[164], por exemplo "não mais isto do que aquilo", "talvez", "tudo é indeterminado", "tudo escapa à compreensão", "a todo argumento opõe um argumento igual", "eu suspendo meu juízo". O modo de vida cético exige exercícios do pensamento e da vontade. Pode-se dizer que é a escolha de vida filosófica de um modo de vida não filosófico.

162. Sexto Empírico, *Contra os moralistas*, 141-166, Dumont, pp. 206-212.
163. *Hipotiposes*, I, 15 e 197 Dumont, pp. 12 e 43.
164. *Hipotiposes*, I, 188-205, Dumont, pp. 41-48.

Capítulo 8

As escolas filosóficas na era imperial

Características gerais

As novas escolas

Durante o período helenístico e no início da conquista romana, as instituições escolares filosóficas estiveram, como vimos, concentradas em Atenas. Ora, todas, salvo a dos epicuristas, desapareceram no fim da República romana ou no início do Império em consequência de um conjunto muito complexo de circunstâncias históricas, entre as quais a destruição de Atenas por Silas (87 a.C.) talvez seja a mais importante. A partir do século I a.C., abrem-se escolas filosóficas em numerosas cidades do Império romano, notadamente na Ásia e sobretudo em Alexandria e Roma[1]. Isso resulta em uma transformação profunda nos métodos de ensino de filosofia. Há sempre quatro grandes escolas, tomando desta vez o termo "escola" no sentido de tendência doutrinal, o platonismo, o aristotelismo, o

1. Cf. J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 154-207; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, pp. 373-379.

estoicismo e o epicurismo, acompanhadas de dois fenômenos mais complexos, o ceticismo e o cinismo. A partir dos séculos III e IV, estoicismo, epicurismo e ceticismo vão, então, pouco a pouco quase desaparecer totalmente, para dar lugar ao que se denomina o neoplatonismo, que é, em certo sentido, uma fusão do aristotelismo e do platonismo. Essa tendência começara a esboçar-se desde o início do século I, na Academia platônica, com Antíoco de Ascalon[2], mas só foi definitivamente admitida a partir do século III d.C., com Porfírio e em seguida com o neoplatonismo pós-porfiriano[3].

O ensino de doutrinas filosóficas não é mais ministrado nas instituições escolares que mantiveram uma relação de continuidade com seu fundador. Em cada cidade importante, há instituições nas quais se pode aprender o que é o platonismo, o aristotelismo, o estoicismo ou o epicurismo. Assiste-se ao término de um processo que tivera o início de seu esboço no fim da época helenística: a funcionalização do ensino de filosofia[4]. O movimento começou na Atenas do século II a.C., quando a instituição oficial da efebia ateniense pôs em seu programa de ensino aulas de filosofia escolhidas provavelmente por representantes de uma ou de outra das quatro grandes correntes[5]. Por essa participação em um serviço público, a cidade dava possivelmente uma remuneração a seus filósofos. Seja como for, um ensino filosófico municipal remunerado pelas cidades

2. Cícero, *Novos livros acadêmicos*, 4, 15-12, 43.

3. Cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, pp. 73-76.

4. Cf. id., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris, 1984, pp. 215-261.

5. Id., ibid., pp. 217-218.

tende cada vez mais a generalizar-se na era imperial. Esse movimento encontra seu apogeu e sua consagração quando o imperador Marco Aurélio funda, em 176 a.C., quatro cátedras imperiais, remuneradas pelo Tesouro imperial, nas quais serão ensinadas as quatro doutrinas tradicionais: platonismo, aristotelismo, epicurismo e estoicismo. As cátedras criadas por Marco Aurélio não tiveram nenhuma relação de continuidade com as antigas instituições atenienses, mas são, por parte do imperador, uma tentativa de fazer com que Atenas seja novamente um centro de cultura filosófica. E, de fato, os estudantes afluíram novamente para a antiga cidade. Há certa probabilidade de que a cátedra aristotélica de Atenas tenha tido, no fim do século II, um titular célebre, o grande comentador de Aristóteles, Alexandre de Afrodísia[6].

Ao lado desses funcionários municipais ou imperiais, houve sempre professores particulares de filosofia, que abriam uma escola, por vezes sem sucessor, nessa ou naquela cidade do Império, por exemplo, Amônio Sacas em Alexandria, Plotino em Roma, Jâmblico na Síria. É necessário ter claro que a escola platônica de Atenas, a de Plutarco de Atenas, de Siriano e de Proclo, do século IV ao VI, é uma instituição privada, sustentada pelos subsídios de ricos pagãos, que nada teve a ver com a cátedra imperial de platonismo fundada por Marco Aurélio[7]. Essa escola platônica de Atenas chega a ressuscitar artificialmente a

6. R. Goulet e M. Aouad, "Alexandros d'Aphrodisias", in *Dictionnaire des philosophes...*, t. I, pp. 125-126; P. Thillet, "Introduction" a Alexandre de Afrodísia, *Traité du Destin*, Paris, 1984, pp. XLIX-L.

7. J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 177-189. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme...*, pp. 9-10.

organização da antiga Academia e a restabelecer propriedades análogas às da escola de Platão, que os escolarcas transmitem uns aos outros. Eles se nomeiam como outrora os "diádocos", os sucessores, e os membros da escola esforçam-se para viver segundo o modo de vida pitagórico que era, pensavam eles, o dos antigos acadêmicos. Tudo isso é uma recriação, não a continuação de uma tradição que era viva e ininterrupta.

O fenômeno da dispersão de escolas filosóficas teve consequências para o próprio ensino. Pode-se falar, sem dúvida, em uma espécie de democratização, com as vantagens e os riscos que essa situação pode comportar. Onde quer que se encontre no Império, não é mais necessário viajar muito longe, doravante, para iniciar-se nessa ou naquela filosofia. Mas essas múltiplas escolas já não têm, em sua maior parte, uma relação viva de continuidade com as grandes ancestrais: suas bibliotecas já não contêm os textos das aulas e das discussões dos diferentes chefes de escolas, que eram comunicados apenas aos adeptos, e já não há uma cadeia ininterrupta de chefes de escola.

É necessário, agora, voltar às fontes. O ensino vai consistir em explicar os textos das "autoridades", por exemplo os diálogos de Platão, os tratados de Aristóteles, as obras de Crisipo e de seus sucessores. Enquanto na época precedente a atividade escolar consistia, antes de tudo, em formar os alunos nos métodos de pensamento e de argumentação, e os membros importantes da escola frequentemente tinham opiniões muito diferentes, nessa época o ensino de uma ortodoxia torna-se essencial. A liberdade de discussão, que sempre existira, é muito mais restrita. As razões dessa transformação são múltiplas.

Em primeiro lugar, os acadêmicos, como Arquesilau ou Carneada, e os céticos consagraram a maior parte de seu ensino a criticar as ideias, mas também, frequentemente, os textos das escolas dogmáticas. A discussão de texto tornara-se, uma parte do ensino. Além disso, com o avanço dos séculos, os textos dos fundadores das escolas tornaram-se mais difíceis de ser compreendidos pelos aprendizes de filósofos, e, sobretudo, tornaremos a repetir, representava-se agora a verdade como fidelidade à tradição recebida das "autoridades".

Nessa atmosfera escolar e professoral, será muito frequente a tendência em satisfazer-se com o conhecimento dos dogmas das quatro grandes escolas, sem se preocupar em adquirir uma verdadeira formação pessoal. Os aprendizes de filósofos terão muitas vezes a tendência de interessar-se mais pelo aperfeiçoamento de sua cultura geral do que pela escolha de vida existencial que a filosofia supõe. Não obstante, muitos testemunhos dão a entender que a filosofia continua, nessa época, a ser concebida como um esforço de progresso espiritual, como um meio de transformação interior.

Os métodos de ensino: a era do comentário

Possuímos numerosos testemunhos que nos revelam essa mudança radical na maneira de ensinar que deve ter principiado a esboçar-se no fim do século II a.C.: sabemos, por exemplo, que Crasso, um político romano, teria lido em Atenas em 110 a.C. o *Górgias* de Platão sob a direção do filósofo acadêmico Carmadas[8]. É necessário, contudo,

8. Cícero, *Do orador*, I, 11, 47.

especificar que o gênero literário do comentário filosófico era muito antigo. O platônico Crantor teria composto, por volta de 300 a.C., um comentário sobre o *Timeu* de Platão[9]. A mudança radical que se opera por volta do século I a.C. consiste no fato de que, doravante, é o próprio ensino de filosofia que, no essencial, toma a forma de um comentário de texto.

Temos sobre isso um precioso testemunho proveniente de um escritor latino[10] do século II d.C. Ele nos narra que o platônico Tauro, que ensinava em Atenas nessa época, evocava com nostalgia a disciplina que reinava na comunidade pitagórica primitiva, opondo-a à atitude dos discípulos modernos, que, dizia ele, "queriam decidir eles mesmos a ordem na qual aprenderiam filosofia":

> *Um arde para começar pelo* Banquete *de Platão por causa da orgia de Alcibíades; outro pelo* Fedro *por causa do discurso de Lísias. Há mesmo quem queira ler Platão não para tornar sua vida melhor, mas para apurar sua língua e seu estilo, não para tornar-se mais temperante, mas para adquirir mais charme.*

Portanto, ensinar filosofia é, para os platônicos, ler Platão e, acrescentemos, para os aristotélicos, ler Aristóteles, para os estoicos, ler Crisipo, para os epicuristas, ler Epicuro. Percebemos igualmente nesse relato que, na escola de Tauro, quando se lê Platão, se o lê em certa ordem, que corresponde ao programa de ensino, isto é, às etapas do progresso espiritual. Com efeito, graças a essa leitura, nos

9. Cf. Proclo, *Comentário sobre o Timeu*, t. I, p. 76, 1 Diehl, trad. Festugière, t. I, p. 111.

10. Aulo Gélio, *Noites Áticas*, I, 9, 8.

diz Tauro, trata-se de tornar-se melhores e mais temperantes. Essa perspectiva não parece, contudo, entusiasmar particularmente os ouvintes.

Muitos outros testemunhos nos confirmam o fato de que o curso de filosofia é, doravante, consagrado antes de tudo à leitura e à exegese dos textos. Por exemplo, os alunos de Epiteto, o estoico, comentam Crisipo[11]. No curso do neoplatônico Plotino, a aula tinha início pela leitura dos comentadores de Aristóteles e de Platão, e depois Plotino propunha sua exegese do texto comentado[12].

No período precedente, o ensino situava-se quase totalmente na esfera da oralidade: mestre e discípulos dialogavam; o filósofo falava, os discípulos falavam e exercitavam-se para falar. Pode-se dizer que, de alguma maneira, aprendia-se a viver aprendendo-se a falar. Doravante, aprende-se filosofia pela leitura de textos, mas não se trata de uma leitura solitária: os cursos de filosofia consistem em exercícios orais de explicação de textos escritos. Mas, fato muito característico, em sua quase totalidade as obras filosóficas, sobretudo a partir do século III d.C., são o registro escrito, seja pelo mestre, seja por um discípulo, de um comentário oral de texto, ou, ao menos, como muitos tratados de Plotino, dissertações sobre "questões" levantadas pelo texto de Platão.

Já não se discutem os próprios problemas, já não se fala diretamente das coisas, mas do que Platão, Aristóteles

11. Epiteto, *Manual*, § 49; alusões aos comentários de textos durante o curso, *Conversações*, I, 10, 8; I, 26, 13.

12. Porfírio, *Vida de Plotino*, 14, 10, in Porfírio, *Vie de Plotin*, T. II, trad. et comm. par L. Brisson, Paris, 1992, p. 155, e o estudo de M.-O. Goulet-Cazé, t. I, pp. 262-264.

ou Crisipo disseram dos problemas e das coisas. A questão "O mundo é eterno?" substitui-se pela questão exegética "Pode-se admitir que Platão considera o mundo eterno, se ele admite um artífice do mundo no *Timeu*?". Tratando-se essa questão posta sob forma exegética, discutir-se-á, finalmente, a questão básica, fazendo que os textos platônicos, aristotélicos ou outros digam o que se quer que digam.

O essencial é, doravante, sempre tomar seu ponto de partida em um texto. M.-D. Chenu[13] definiu excelentemente a escolástica da Idade Média como uma "forma racional de pensamento que se elabora consciente e voluntariamente a partir de um texto tido como autoritativo". Caso se aceite essa definição, pode-se dizer que o discurso filosófico, a partir do século I a.C., começa a tornar-se uma escolástica da qual a escolástica da Idade Média será a herdeira. Vimos que, sob certo ponto de vista, essa época assiste ao nascimento da era dos professores.

É também a era dos manuais e dos resumos, destinados seja a servir de base a uma exposição escolar oral, seja a iniciar os estudantes e talvez o grande público nas doutrinas de um filósofo. Possuímos, por exemplo, um *Platão e sua doutrina*, obra do célebre retor latino Apuleio, uma *Lição sobre as doutrinas de Platão*, composta por Alcínoo, um *Resumo* (dos dogmas das diversas escolas), de Ário Dídimo.

Em certo sentido, pode-se dizer que o discurso filosófico dessa época, sobretudo sob a forma da qual se reveste no neoplatonismo, considera finalmente a verdade como

13. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954, p. 55.

revelada. De uma parte, como já pensavam os estoicos[14], existem em todos os homens noções inatas, postas neles pela Natureza ou pela Razão universal: essas centelhas do *lógos* permitem um primeiro conhecimento das verdades fundamentais que o discurso filosófico se esforçará para desenvolver e elevar a um nível científico. Mas a essa revelação natural se acresce aquilo em que os gregos sempre acreditaram: as revelações feitas pelos deuses a certos homens inspirados, de preferência na origem de diferentes povos, operantes em legisladores, em poetas e finalmente em filósofos como Pitágoras. Hesíodo relata em sua *Teogonia* o que lhe disseram as Musas. Nas origens, segundo o *Timeu* de Platão[15], Palas Atena revelou aos primeiros atenienses as ciências divinas: a adivinhação, a medicina. Procura-se sempre remontar às origens da tradição, de Platão a Pitágoras, de Pitágoras a Orfeu. Ao lado dessas revelações, devem-se ter em conta também os oráculos dos deuses, proclamados de diferentes maneiras em diferentes santuários, notadamente os de Delfos, sabedoria antiga, mas também os oráculos mais recentes, como os de Dídimo ou os de Claros[16]. E buscam-se também as revelações feitas pelos bárbaros, pelos judeus, pelos egípcios, pelos assírios ou pelos habitantes da Índia. Os *Oráculos caldaicos* parecem ter sido escritos e apresentados como uma revelação no século II d.C. Os neoplatônicos consideravam-nos uma Escritura sagrada. Quanto mais uma doutrina filosófica ou religiosa é antiga, mais próxima está do estado primitivo

14. D. L., VII, 53-54.
15. *Timeu*, 24 c.
16. Cf. L. Robert, "Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon", in *Académie des inscriptions et belles-lettres, comptes rendus de l'année 1968*, pp. 568-599; "Un oracle gravé à Oinoanda", ibid., année 1971, pp. 597-619.

da humanidade, no qual a Razão ainda se fazia presente em toda a sua pureza, e é mais verdadeira e venerável. A tradição histórica é a norma da verdade; verdade e tradição, razão e autoridade se identificam. Um polemista anticristão, Celso, intitulará sua obra *O Verdadeiro Lógos*, querendo dizer com isso "Norma antiga", "Verdadeira Tradição". A investigação da verdade pode consistir apenas na exegese de um dado preexistente e revelado. A escolástica dessa época há de esforçar-se para conciliar todas essas autoridades, para extrair disso uma espécie de sistema geral de filosofia[17].

A escolha de vida

Ensina-se a filosofia comentando textos e, especifiquemos, comentando-os de uma maneira ao mesmo tempo muito técnica e muito alegórica, mas — e aqui tornamos a encontrar a concepção tradicional de filosofia —, finalmente, como dizia o filósofo Tauro, para tornar-nos "melhores e mais temperantes". Ensinar filosofia, mesmo lendo e comentando os textos, é, simultaneamente, ensinar um modo de vida e praticá-lo. Considerado formalmente, em si mesmo, o exercício do comentário já é, assim como o era o exercício da dialética, um exercício formador, na medida em que é um exercício da razão, um convite à modéstia, um elemento da vida contemplativa. Mas, além disso, o conteúdo dos textos comentados, quer se trate de textos de Platão, Aristóteles, Crisipo ou Epicuro, convida a uma transformação da vida. O estoico Epiteto[18] repreenderá seus

17. Cf. P. Hadot, "Thélogie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", in *Les Régles de l'interprétation*, Éd. par M. Tardieu, Paris, 1987, pp. 13-34.

18. *Conversações*, III, 21-23; *Manual*, § 49.

alunos por explicarem os textos apenas para aparecer, dizendo-lhes: "Antes de exaltar-me, quando alguém me pede que comente Crisipo, eu me ruborizo se não posso mostrar uma conduta que se assemelhe a seus ensinamentos e a eles se harmonize".

Segundo Plutarco, Platão e Aristóteles faziam culminar a filosofia numa "epóptica"[19], isto é, como nos mistérios, na revelação suprema da realidade transcendente. Parece que desde o início do século II d.C., e vários testemunhos no-lo provam[20], a filosofia foi concebida como um itinerário espiritual ascendente, que corresponde a uma hierarquia das partes da filosofia. A ética assegura a purificação inicial da alma; a física revela que o mundo tem uma causa transcendente e induz, assim, a que se estudem as realidades incorpóreas; a metafísica ou teologia, denominada também epóptica — pois ela é, como nos mistérios, o termo da iniciação — leva finalmente à contemplação de Deus. Na perspectiva do exercício do comentário será necessário, para percorrer esse itinerário espiritual, ler em certa ordem os textos a comentar.

Para quem é partidário de Platão, deve-se principiar pelos diálogos morais, sobretudo por *Alcibíades*, que trata do conhecimento de si, e pelo *Fédon*, que convida a separar-se do corpo; continuar pelos diálogos físicos, como o *Timeu*, para aprender a separar-se do mundo sensível, e

19. De *epoptéia* (contemplação dos mistérios) e *epoptikós* (aquilo que concerne ao mais elevado grau de iniciação, isto é, a contemplação); optei por transliterar a palavra grega [N. do T.].

20. Plutarco, *Ísis e Osíris*, 382 d. Cf. P. Hadot, "La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité", in *Museum Helveticum*, 36: 218-221, 1979 (bibliografia).

elevar-se enfim aos diálogos teológicos, como o *Parmênides* ou o *Filebo*, para descobrir o Uno e o Bem. Eis por que quando Porfírio, aluno de Plotino, edita os tratados de seu mestre, até então só acessíveis aos discípulos confirmados, ele não os apresenta segundo sua ordem cronológica de aparição, mas segundo as etapas do progresso espiritual: a primeira *Eneada*, isto é, os nove primeiros tratados, reúne os escritos de caráter ético, a segunda e terceira *Eneadas* referem-se ao mundo sensível e ao que nele corresponde à parte física; a quarta, a quinta e a sexta *Eneadas* têm por objeto as divinas: a alma, o Intelecto e o Uno, e correspondem à epóptica. As questões de exegese platônica tratadas por Plotino nas diferentes *Eneadas* correspondem muito bem à ordem de leitura dos diálogos de Platão proposta nas escolas platônicas. Essa noção de progresso espiritual significa que os discípulos só podem empreender o estudo de uma obra quando chegam ao nível intelectual e espiritual que lhes permita extrair proveito dela. Certas obras são reservadas aos iniciantes, outras aos que progridem. Não serão expostas em uma obra destinada aos iniciantes questões complexas reservadas aos que progridem[21].

Por outro lado, cada comentário é considerado um exercício espiritual, não só porque a investigação do sentido de um texto exige qualidades morais de modéstia e de amor pela verdade, mas também porque a leitura de cada obra filosófica deve produzir uma transformação no ouvinte ou no leitor do comentário, como atestam, por exemplo,

21. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme...*, pp. 160-164; da mesma autora, "Introduction" (cap. III) a Simplício, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Leyde, 1995.

as palavras finais que Simplício, exegeta neoplatônico de Aristóteles e de Epiteto, pôs no fim de alguns de seus comentários e que sempre enunciam o benefício espiritual que se pode extrair da exegese deste ou daquele escrito, por exemplo a grandeza de alma, lendo o tratado *Do céu* de Aristóteles, ou a retificação da razão, lendo o *Manual* de Epiteto.

O antigo costume que fazia dialogar mestre e alunos no decorrer da aula, presente tanto na escola platônica como na aristotélica, parece ter sido mantido nas escolas filosóficas do fim da Antiguidade, à margem do exercício principal que era o comentário. Por exemplo, o texto que denominamos *Conversações* de Epiteto é composto justamente das notas tomadas por seu aluno Arriano durante as discussões que se seguiam à aula propriamente dita, isto é, que aconteciam depois da explicação do texto. Aulo Gélio relata-nos, por exemplo, que seu mestre, o platônico Tauro, permitia a seus ouvintes, depois da aula, propor-lhe as questões que quisessem. O próprio Aulo Gélio tinha perguntado a Tauro se o sábio se encoleriza, ao que o filósofo lhe teria respondido longamente[22]. Plotino também, nós o sabemos por seu discípulo Porfírio, encorajava seus ouvintes a propor questões, o que ocasionava muita tagarelice, acrescenta Porfírio[23]. Ora, vemos pelas *Conversações* de Epiteto, e entrevemos nos escritos de Plotino, que as respostas do mestre eram, na maior parte do tempo, destinadas a incitar o discípulo a mudar de vida ou a progredir espiritualmente.

22. Aulo Gélio, *Noites Áticas*, I, 26, 1-11. Para Epiteto, cf. J. Souilhé, "Introduction" a Epiteto, *Conversações*, T. I, Paris, 1948, p. XXIX.
23. Porfírio, *Vida de Plotino*, 3, 35.

De maneira geral, o professor de filosofia continua, como nos séculos precedentes, não somente a animar o grupo de discípulos reunidos a seu redor, que faziam com ele em certas circunstâncias refeições comuns[24] e muitas vezes viviam perto do mestre, mas também a cuidar de cada um deles. A comunidade de vida é um dos elementos mais importantes da formação. O professor não se contenta em ensinar, mas desempenha o papel de um verdadeiro diretor de consciência, que cuida dos problemas espirituais de seus alunos.

Nesse contexto, é necessário assinalar o renascimento, nessa época, da tradição pitagórica. É verdade que desde a época de Pitágoras sempre houve comunidades que se vinculavam a ele, que se distinguiam do comum dos mortais por certo gênero de vida: os adeptos não comiam carne e praticavam uma vida asséptica, na expectativa de ter uma sorte melhor na vida futura[25]. Seu costume, sua abstinência eram um dos alvos favoritos dos autores cômicos[26]:

Eles são vegetarianos, nada bebem além de água
Um eterno manto no qual fervilha a vermina,
E o terror do banho: ninguém em nossa época
Poderia suportar esse regime.

O gênero de vida dos pitagóricos parece ter consistido em praticar a *akysmata*, conjunto de máximas em que se misturavam interditos alimentares, tabus, conselhos

24. Aulo Gélio, *Noites Áticas*, XVII, 8, e VII, 13.
25. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972, p. 199.
26. Aristofonte, in *O Pitagorista*, citado in *Les Présocratiques*, Éd. J.-P. Dumont, p. 612.

morais, definições teóricas e prescrições rituais[27]. Próximo da era cristã, assiste-se a uma renovação do pitagorismo, análoga à das outras escolas. Uma literatura pitagórica apócrifa se desenvolve: nessa época são compostos os famosos *Versos de ouro*[28]. Nas numerosas *Vidas de Pitágoras*, notadamente as de Porfírio[29] e de Jâmblico, descreve-se a vida filosófica idílica que se levava na escola do mestre e a maneira pela qual era organizada a comunidade pitagórica primitiva: a escolha de candidatos; o noviciado, que consistia em um silêncio de vários anos; a comunidade de bens entre os membros do grupo; sua ascese, mas também sua vida contemplativa[30]. Nas comunidades pitagóricas recriam-se, então, as especulações sobre os números que se desenvolvem, e o platônicos têm a tendência a considerar, em virtude do princípio de continuidade da tradição de verdade, que o platonismo é o prolongamento do pitagorismo.

Plotino e Porfírio

A escolha de vida

Acabamos de falar do renascimento do pitagorismo. Reencontramos esse fenômeno evocando o tratado inti-

27. W. Burkert, *Lore and Science*, pp. 150-175.
28. P. C. Van der Horst, *Les Vers d'or pythagoriciens*, edição comentada, Leyde, 1932; M. Meunier, *Les Vers d'or*, Hiérocles, *Commentaire sur les Vers d'or*, Paris, 1979.
29. Porfírio, *Vie de Pythagore*, Éd. et trad. É. des Places, Paris, 1982; Jâmblico, *Pythagoras*, tradução de M. von Albrecht, Darmstadt, 1985.
30. Tauro, in Aulo Gélio, *Noites Áticas*, I, 9; cf. A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, pp. 437-462: "Sur le *De vita pythagorica* de Jamblique".

tulado *Da abstinência*, que Porfírio, o discípulo de Plotino, escrevera para reconduzir Castrício, outro membro da escola, à prática do vegetarismo. Porfírio[31] repreende Castrício por ser infiel às leis ancestrais da filosofia, isto é, à filosofia de Pitágoras e de Empédocles, do qual ele fora adepto: Porfírio quer aqui simplesmente designar o platonismo concebido como idêntico à filosofia revelada desde as origens da humanidade. Mas precisamente essa filosofia apresenta-se como um modo de vida que engloba todos os aspectos da existência. Porfírio tem perfeitamente consciência do fato de que esse modo de vida distingue-se radicalmente daquele do restante dos homens. Ele não se dirige, afirma[32], aos homens "que exercem ofícios manuais, nem aos atletas, nem aos soldados, nem aos marinheiros, nem aos oradores, nem aos políticos",

> *mas a quem refletiu sobre essas questões: "Quem sou eu? De onde venho? Para onde vou?", e a quem se fixou no alimento e em outros domínios, em princípios diferentes dos que regem os outros gêneros de vida.*

O modo de vida que Porfírio[33] recomenda, e que é o da escola de Plotino, consiste, como era o caso na escola de Aristóteles, em "viver segundo o espírito", isto é, segundo a parte mais elevada de nós mesmos que é o intelecto. Platonismo e aristotelismo se fundem aqui. Ao mesmo tempo, a perspectiva de uma ação política dos filósofos, que existia na Academia e também no pitagorismo primitivo, desaparece ou, ao menos, passa a segundo plano. A vida segundo o espírito não se reduz a uma atividade puramente racional e discursiva:

31. Porfírio, *Da abstinência*, I, 2, 3 e 3, 3.
32. Id., ibid., I, 27, 1.
33. Id., ibid., I, 29, 1-6.

> A theoría, *a contemplação que nos conduz à felicidade, não consiste em um acúmulo de raciocínios nem em uma massa de conhecimentos aprendidos, como se poderia crer. Ela não se edifica, com isso, pedaço por pedaço. A quantidade de raciocínios não a faz progredir.*

E Porfírio retoma o tema aristotélico: não basta adquirir conhecimentos, mas é necessário que esses conhecimentos "se tornem natureza em nós", "que eles cresçam conosco"[34]. Só há contemplação, diz Porfírio, quando nossos conhecimentos se tornam em nós "vida" e "natureza". Ele reencontra, por outro lado, essa concepção no *Timeu*[35], que afirmava que quem contempla deve se tornar semelhante ao que contempla e fazer, assim, um *retorno* a seu estado anterior. É por meio dessa assimilação, dizia Platão, que se atinge o objetivo da vida. A contemplação não é conhecimento abstrato, mas transformação de si[36]:

> *Caso a felicidade seja obtida escrevendo discursos, seria possível atingir esse fim sem ter o cuidado de escolher seu alimento ou realizar certos atos. Mas, porque é necessário mudar nossa vida atual para outra vida, purificando-nos simultaneamente pelos discursos e pelas ações, examinemos quais discursos e quais ações predispõem para essa outra vida.*

Essa transformação de si é, por outro lado, como o queria Aristóteles[37], um retorno ao verdadeiro eu, que não é senão o espírito em nós, o divino em nós[38]: .

34. Cf. acima p. 136, nota 38.
35. *Timeu*, 90 a.
36. Porfírio, *Da abstinência*, I, 29, 6.
37. Cf. acima p. 123.
38. *Da abstinência*, I, 29, 4.

O retorno não se faz a outra coisa senão a nosso verdadeiro eu, e a assimilação [literalmente: a conaturalidade, symphysis*] nos assimila precisamente a nosso verdadeiro eu. Nosso verdadeiro eu é o espírito, e o fim que buscamos é viver segundo o espírito.*

Encontramos aqui a passagem de um eu inferior ao eu verdadeiro e transcendente que tornamos a verificar ao longo de toda a história da filosofia antiga.

Porfírio descreverá o modo de vida próprio ao filósofo: separar-se da sensação, da imaginação, das paixões, dar ao corpo apenas o estrito necessário, afastar-se da agitação da multidão, como o fizeram os pitagóricos e os filósofos que Platão[39] descreve no *Teeteto*. A vida contemplativa implica uma vida ascética. Mas essa vida ascética tem também valor em si mesma: ela é, enfim, boa[40] para a saúde, como testemunha a história da conversão do discípulo de Plotino, Rogaciano, membro do Senado romano, que renuncia a suas funções, a sua casa, a seus servidores, alimenta-se apenas a cada dois dias, e cura-se, assim, da doença da gota[41].

Essa ascese será destinada sobretudo a impedir que a parte inferior da alma atraia para si a atenção que deve ser orientada para o espírito. Pois "é pela totalidade de nós mesmos que exercemos nossa atenção"[42]. O modo de vida ascético destina-se a permitir uma disciplina da atenção,

39. Cf. acima pp. 107-108.
40. Plotino, *Eneadas*, II, 9 (33), 14, 11.
41. Id., *Vida de Plotino*, 7, 31.
42. *Da abstinência*, I, 41, 5.

tão estrita em Plotino quanto entre os estoicos. Como nota Porfírio[43] em sua *Vida de Plotino*:

Sua atenção a si mesmo jamais relaxa, senão durante o sono, o que o impede, ademais, até mesmo de alimentar-se pobremente (muitas vezes ele não comia sequer pão) e a contínua orientação de seu pensamento para o Espírito.

Isso não impede que Plotino se ocupe do outro. Ele é tutor de numerosas crianças que os membros da aristocracia romana lhe confiam até sua morte, e ocupa-se também de sua educação e de seus bens.

Parece aqui que a vida contemplativa não abole o cuidado do outro, e que esse cuidado pode conciliar-se também com a vida segundo o espírito. Tudo estando à disposição de todos[44], "ele jamais relaxa, no estado de vigília, sua atenção para o Intelecto", "ele está totalmente presente simultaneamente a si mesmo e aos outros". "A si mesmo" significa "ao seu verdadeiro eu", isto é, ao Intelecto.

No tratado *Da abstinência*, Porfírio afirmava que o fim procurado pelos filósofos é viver segundo o espírito, segundo o intelecto, que se pode escrever tanto com minúscula como com maiúscula, porque se trata a um só tempo de nossa inteligência e da Inteligência divina, da qual nossa inteligência participa. Mas em sua *Vida de Plotino* lemos[45] que

[...] o fim e o início são, para Plotino, ser unido ao Deus supremo e aproximar-se dele.

43. *Vida de Plotino*, 8, 20.
44. Ibid., 9, 18 e 8, 19.
45. Ibid., 23, 7-18.

O Deus supremo é superior ao Intelecto porque, como afirma Porfírio, está estabelecido acima do Intelecto e do inteligível. Poder-se-ia então pensar que há dois tipos de vida contemplativa e dois objetivos diferentes para a vida. Mas o discurso filosófico plotiniano nos explicará essa diferença de nível no mundo divino e nos fará compreender que os dois objetivos são, no fundo, idênticos. Porfírio especifica que Plotino atingiu esse "objetivo" da união com o Deus supremo quatro vezes, durante os seis anos nos os quais frequentou a escola de Plotino, e que ele mesmo o alcançou uma vez, em toda sua vida, quando tinha 68 anos. Ele fala de experiências muito raras, que se podem qualificar de "místicas" ou "unitivas". Esses instantes privilegiados e excepcionais destacam-se, de alguma maneira, contra o fundo de uma atividade continuamente voltada para o Intelecto. Se essas experiências são raras, nem por isso são menos fundamentais para o modo de vida plotiniano, que nos aparece agora como o limite do surgimento imprevisível desses momentos privilegiados que conferem todo seu sentido à vida.

Plotino faz a descrição dessas experiências em vários lugares de seus escritos. Daremos apenas um exemplo[46]:

E quando a alma tem a chance de encontrá-Lo, quando Ele vem a ela, melhor ainda, quando Ele lhe aparece presente, quando ela se desvia de toda outra presença, estando preparada para ser a mais bela possível e tendo chegado assim à semelhança com Ele (pois essa preparação, essa ordenação, são bem conhecidas por quem as pratica), O vê aparecer subitamente *em si (pois nada mais há entre eles e já não são dois,*

46. Plotino, *Eneadas*, VI, 7 (38), 34, 9-37; vejam-se as notas e o comentário in P. Hadot, Plotino, *Traité 38*, Paris, 1988.

mas os dois são um; com efeito, tu não podes mais distingui-los a partir do momento em que Ele está aí: a imagem disso são os amantes e os amados neste mundo que querem muito fundir-se um no outro), quando a alma não tem mais consciência de seu corpo, nem que se encontra neste corpo e ela não diz mais que é diferente Dele: homem ou animal ou ser ou tudo (pois olhar as coisas é, de alguma maneira, fazer diferenças, e, por outro lado, ela não tem prazer em voltar-se para elas nem em desejá-las; mas, depois de tê-Lo buscado, quando Ele está presente, vai a Seu encontro e é para Ele que ela olha em vez de para si mesma, e ela não tem prazer em ver quem é, ela que olha), porquanto certamente ela não trocaria nenhuma de todas as outras coisas por Ele, mesmo se lhe fosse dado o céu inteiro, pois sabe que nada há de mais precioso e melhor que Ele (pois ela não pode subir mais alto, e todas as outras coisas, mesmo que estejam no alto, são para ela descenso de modo que nesse momento lhe foi dado julgar e conhecer perfeitamente que "é Ele" que ela desejava, e afirmar que nada há que seja preferível a Ele (pois lá engano nenhum é possível: encontrar-se-á onde mais verdadeiramente o verdadeiro? E o que ela diz, portanto: "É Ele!", é mais tarde que o pronuncia, agora é seu silêncio que o diz, e, plena de alegria, não se engana, precisamente porque plena de alegria, e nada diz, não por causa do prazer que lhe acomete o corpo, mas porque ela se transformou naquilo que era outrora quando era feliz) [...] Se acontecesse que todas as coisas ao seu redor fossem destruídas, seria isso mesmo o que ela haveria de querer, contanto somente que estivesse com Ele: tão grande é a alegria que ela alcançou.

Há aqui uma tonalidade e uma atmosfera relativamente novas na história da filosofia antiga. Aqui o discurso filosófico serve apenas para mostrar sem exprimir o que o ultrapassa, isto é, uma experiência na qual todo discurso se

anula, na qual também não há mais consciência do eu individual, mas somente um sentimento de alegria e presença. Essa experiência inscreve-se, contudo, em uma tradição que remonta, pelo menos, ao *Banquete* de Platão[47], em que se fala da visão *súbita* de "algo de maravilhosamente belo em sua natureza" que é justamente o Belo em si, visão que Platão assimila à que aparece aos olhos do iniciado nos mistérios de Elêusis. E, por outro lado, se a experiência "mística" é denominada "mística", é por causa dos "mistérios", isto é, das visões "secretas" de Elêusis que se apresentam, também, como uma visão inesperada. Essa visão, diz Platão, é o ponto da vida no qual a vida vale a pena ser vivida, e, se o amor pela beleza humana pode nos levar para além de nós mesmos, qual não será a potência do amor provocado por essa Beleza?[48] Encontram-se traços dessa tradição em Fílon de Alexandria[49], por exemplo neste texto em que o caráter passageiro da experiência é fortemente marcado:

Quando o intelecto do homem é possuído pelo amor divino, quando ele despende todos os seus esforços para chegar ao santuário mais secreto, quando ele age com todo seu empenho e com todo seu zelo, atraído por Deus, esquece-se de tudo, esquece-se de si mesmo, não se lembra senão de Deus e se liga a ele [...] Mas, quando o entusiasmo declina e quando o desejo diminui em seu fervor, torna a ser homem, distanciando-se das coisas divinas, reencontrando então as coisas humanas que são como ciladas no vestíbulo do templo.

Não se deve esquecer, contudo, que essa tendência não é estranha ao aristotelismo, na medida em que é na contemplação, que tem por objeto supremo o Pensamento do Pensamento, que reside a felicidade do homem. Se não falamos aqui do grande comentador de Aristóteles que foi Alexandre de Afrodísia, é porque sabemos pouco sobre o que foram sua vida e seu ensino, e nada resta do que se poderia[50] classificar de aristotelismo místico, a propósito da representação que Alexandre fazia da união de nosso intelecto com o Intelecto divino.

47. *Banquete*, 210 e 4.
48. Ibid., 211 d-e.
49. Fílon, *Dos sonhos*, II, 232.

Com a experiência mística, estamos na presença de outro aspecto da vida filosófica, não mais a decisão, a opção por um modo de vida, mas, para além de todo discurso, a experiência indizível que invade o indivíduo e arruína toda consciência do eu, por um sentimento de presença inexprimível.

Os níveis do eu e os limites do discurso filosófico

Podem-se extrair dos cinquenta e quatro tratados de Plotino uma teoria que explique a gênese da realidade a partir de uma unidade primordial, o Uno ou o Bem, pela aparição de níveis de realidade mais e mais inferiores e mesclados de multiplicidade: o Intelecto, depois a alma, depois as coisas sensíveis. Com efeito, como Aristóteles e Platão, Plotino não escreve para expor um sistema, mas para resolver questões particulares, apresentadas por seus ouvintes a propósito de seu ensino[51]. Isso não significa que Plotino não tenha uma visão unificada da realidade, mas suas obras são escritos de circunstância. Por uma parte

50. Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haye, 1963, pp. 35 ss.
51. Porfírio, *Vida de Plotino*, 4, 11 e 5, 5.

também, elas têm por fim exortar o ouvinte ou o leitor a tomar uma atitude, a adotar um modo de vida. O discurso filosófico de Plotino, para todos os níveis da realidade, conduz a uma ascese e a uma experiência interiores que são o verdadeiro conhecimento, pelo qual o filósofo eleva-se para a realidade suprema alcançando progressivamente níveis mais e mais elevados e mais e mais interiores da consciência de si. Plotino retoma o velho adágio[52] "somente o semelhante conhece o semelhante". Mas isso significa para ele que é somente se tornando espiritualmente semelhante à realidade que se quer conhecer que se pode colhê-la. A filosofia de Plotino revela assim, por outro lado, o espírito do platonismo, isto é, a indissolúvel unidade do saber e da virtude: só há saber em e pela progressão existencial na direção do Bem.

A primeira etapa da ascensão é a tomada de consciência, pela alma racional, do fato de que ela não se confunde com a alma irracional, que, encarregada de animar o corpo, é perturbada pelos prazeres e pelas penas que resultam da vida do corpo. O discurso filosófico pode expor argumentos sobre a distinção entre alma racional e alma irracional, mas o que importa não é chegar à conclusão de que há uma alma racional, mas que o próprio eu viva como uma alma racional. O discurso filosófico pode esforçar-se para pensar a alma[53] "considerando-a no estado puro, porque toda adição a uma coisa é um obstáculo ao conhecimento da coisa". Mas somente a ascese permite ao eu conhecer-se efetivamente como alma separada do que não

52. Empédocles B 109; Demócrito B 164, *Les Présocratiques*, Dumont, pp. 417 e 887.

53. *Eneadas*, IV, 7 (2), 10, 27 ss.

é ela, isto é, tornar-se concreta e conscientemente o que ela foi sem o saber[54]: "Restringe-te e examina-te", "Tira o que é supérfluo [...] não cesses de esculpir tua própria estátua". Para tanto, é necessário que o próprio eu se separe do que foi acrescentado à alma racional e se veja tal qual se tornou.

Mas nem o discurso filosófico nem o itinerário interior podem deter a alma racional. O discurso filosófico é constrangido a admitir, como fizera Aristóteles, que a alma não pode raciocinar e pensar se não tem diante de si um Pensamento substancial que funde a possibilidade de raciocinar e de conhecer. Desse pensamento, desse Intelecto transcendente, a alma reconhece os traços em si mesma, sob a forma de princípios que lhe permitem raciocinar[55]. A vida segundo o Espírito, em Plotino, como em Aristóteles, situa-se em dois níveis hierarquizados. Começa no nível da alma racional iluminada pelo Intelecto e consiste, então, na atividade dos raciocínios filosóficos e na prática das virtudes, guiada pela razão. Mas, se a reflexão filosófica a conduz para o Intelecto, ela terá, ainda aqui, duas vias de acesso a essa realidade: de uma parte, o discurso filosófico, de outra a experiência interior. Ela terá, ainda, como afirma Plotino, duas formas de conhecimento de si: de uma parte, um conhecimento de si como alma racional dependente do Intelecto, mas que permanece no plano da razão, e, de outra, um conhecimento de si como se ela mesma se tornasse o Intelecto. Plotino a descreve da seguinte maneira:

> *Então, conhecer-se a si mesmo é conhecer-se não mais como homem, mas como tornado totalmente outro, como se se tivesse*

54. Ibid., IV, 7 (2), 10, 30, e I, 6 (1), 9, 7.

55. Ibid., V, 3 (49), 4, 14 e ss.

arrastado a si mesmo para o alto, para exercer apenas o melhor da alma[56].

O eu descobre, então, que o que há de mais elevado na alma é Intelecto e Espírito e que ela vive constantemente e de maneira inconsciente a vida do Intelecto. E precisamente, como dissera Aristóteles[57], e como tornara a dizer Porfírio, o objetivo da vida é a "vida segundo o Espírito", a "vida segundo o Intelecto". É necessário tomar consciência dessa atividade inconsciente, é necessário voltar a atenção para essa transcendência que se abre ao eu[58]:

Isto é como um homem que está à escuta de uma voz que deseja ouvir; descartará todos os outros sons, voltará os ouvidos para o som por que anseia para saber se ele se aproxima; da mesma maneira, precisamos deixar de lado os ruídos provenientes do mundo sensível, a não ser em caso de necessidade, para olhar a potência da consciência da alma pura e preparada para escutar os sons que vêm do alto.

Chegamos, aqui, a um primeiro grau da experiência mística, pois há aí um excesso da atividade própria à alma racional, um "tornar-se outro", um "desenraizamento" para o alto. O eu, depois de ser identificado à alma racional, identifica-se agora ao Intelecto, torna-se Intelecto. Mas como representar o que quer dizer "tornar-se Intelecto"? Plotino concebe o Intelecto a partir do modelo do Pensamento aristotélico, isto é, como um conhecimento de si perfeitamente adequado e transparente. Ao mesmo tempo, ele considera que o Intelecto contém em si todas as Formas, todas as

56. Ibid., V, 3(49), 4, 10.
57. Cf. acima pp. 121-123.
58. *Eneadas,* V, 1 (10), 12, 14.

Ideias; isso implica que cada Forma é o Intelecto, que o Intelecto é a totalidade das Formas que se pensa a si mesma, que cada Forma é, à sua maneira, enquanto Ideia de Homem, ou Ideia de Cavalo, a totalidade das Formas: no Intelecto, tudo é interior a tudo. "Tornar-se Intelecto" é pensar-se na perspectiva da totalidade, é pensar-se não mais como indivíduo, mas como pensamento da totalidade; não particularizando essa totalidade, mas, ao contrário, experimentando a concentração, a interioridade, o acordo profundo[59]. "É necessário ver o Espírito como nosso próprio eu", diz Plotino[60]. "Tornar-se Intelecto" é, finalmente, chegar a um estado do eu no qual se atinja essa interioridade, esse recolhimento em si mesmo, essa transparência para si mesmo, que caracterizam o Intelecto, simbolizados pela ideia de uma luz que se vê a si mesma e por si mesma[61]. "Tornar-se Intelecto" é atingir um estado de perfeita transparência na relação consigo mesmo, cerceando precisamente o aspecto individual do eu, ligado a uma alma e a um corpo, para deixar subsistir apenas a interioridade pura do pensamento[62]:

Transforma-se a si mesmo em Intelecto quando, separando de si as outras coisas, olha-se o Intelecto por esse Intelecto, olha-se a si mesmo por si mesmo.

Tornar-se um indivíduo determinado é separar-se do Todo acrescentando uma diferença que, diz Plotino[63], é

59. Cf. P. Hadot, "Introduction" a Plotino, *Traité 38,* Paris, 1988, pp. 31-43.
60. *Eneadas,* V, 8 (31), 10, 40.
61. Ibid., V, 3 (49), 8, 22; cf. É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin,* Paris, 1982, p. 98.
62. *Eneadas,* V, 3 (49), 4, 29.
63. Ibid., VI, 5 (23), 12, 20.

uma negação. Separando-se de todas as diferenças individuais e de sua própria individualidade, torna-se o Todo. Tornar-se o Intelecto é ver-se a si mesmo e a todas as coisas na perspectiva totalizante do Espírito divino.

Chegado a esse ponto, o eu não é, contudo, o termo de sua ascensão. Segundo a imagem plotiniana, o Intelecto no qual estamos submersos é como uma onda[64] que, armando-se, nos ergue para uma nova visão.

Ainda aqui o discurso filosófico pode demonstrar que, para além da Uni-totalidade que representa o Intelecto e que é apenas uma unidade derivada, é preciso admitir uma unidade absoluta e primeira[65]. Mas o discurso filosófico chega também a seu limite, pois ele não pode exprimir o que é a Unidade absoluta, já que falar é ligar os complementos ou os atributos aos sujeitos por intermédio dos verbos; ora, o Uno não pode ter complementos ou atributos, sendo absolutamente um. Dele, não se pode sequer dizer o que não é. E se nos afiguramos atribuir-lhe predicados positivos, dizendo, por exemplo: "O Uno é causa de tudo", não dizemos o que é ele mesmo, mas o que somos em relação a ele, isto é, que somos seus efeitos. Em outras palavras, acreditando falar dele, não falamos senão de nós[66]. O relativo que somos é sempre relativo a si mesmo e não alcança o absoluto.

O único acesso que temos a essa realidade transcendente é a experiência não discursiva, a experiência unitiva. A experiência do Intelecto correspondia a um estado do eu no qual se chega à interioridade e à transparência perfeita consigo mesmo. A experiência do Uno corresponde a um novo estado do eu no qual aquele que chega, poder-se-ia dizer, se perde e se reencontra. Ele se perde porque experimenta a impressão de não ser mais ele mesmo[67], nem para si mesmo, mas ser a possessão de outro. Mas, ao mesmo tempo, esse estado de anulação da identidade pessoal é percebido[68] como "uma manifestação de si", como uma "intensificação de si". "Separando-se de todas as coisas"[69], não se encontra mais nesse nível a Totalidade, mas a Presença que está no fundo de todas as coisas e de si mesmo, anterior a toda determinação e individuação.

64. Ibid., VI, 7 (38), 36, 19.

65. Ibid., VI, 9 (9), 1-4, veja-se a tradução in P. Hadot, *Plotino, Traité 9*, Paris, 1994.

66. *Eneadas*, VI, 9 (9), 3, 37-54.

Essa experiência é indizível e, ao descrevê-la, Plotino nada pode dizer sobre o Uno, ele descreve unicamente o estado subjetivo de quem a experimenta. Contudo, essa experiência é o que conduz realmente ao Uno. Plotino distingue muito nitidamente aqui ensino discursivo e experiência não discursiva. A teologia, que só pode ser discursiva, nos proporciona um ensino, uma instrução sobre o Bem e o Uno, mas o que nos conduz ao Uno é a virtude, a purificação da alma, o esforço para viver a vida segundo o Espírito. O ensino é como um poste indicador que nos diz para qual direção se deve ir, mas para chegar ao Uno é necessário andar efetivamente por uma estrada que só se trilha sozinho, rumo ao Só[70].

67. Ibid., VI, 9 (9), 10, 15 e 11, 11.

68. Ibid., VI, 9 (9), 11, 22.

69. Ibid., V, 3 (49), 17, 37.

70. Ibid., VI, 7 (38), 6-10; VI, 9 (9), 4, 11-16.

Não obstante, o discurso filosófico pode reaparecer para explicar como essa experiência do Uno é possível. Se o eu pode atingir o Uno, é precisamente porque vive a vida do Espírito. Pois há no Espírito, no Intelecto, dois níveis: de uma parte, o nível do Intelecto pensante, que corresponde ao estado do Intelecto completamente constituído, pensando-se a si mesmo como totalidade das Formas, e, de outra, o nível do Intelecto nascente, que ainda não é Intelecto, ainda não pensa, mas emana do Uno como uma irradiação e encontra-se, desse modo, em contato imediato com ele. Como consequência de tocar o Uno, diz-nos Plotino, o Espírito é "inflamado de amor", "inebriado de néctar", "ele se regozija no gozo"[71]. Tornar-se Intelecto pensante já é para o eu uma experiência mística. Mas tornar-se Intelecto amante é elevar-se a uma experiência mística superior, é situar-se no ponto de origem em que todas as coisas emanam do Bem e que é apenas o Intelecto nascente; pode-se representar imaginativamente um ponto situado sobre um raio que chegaria a coincidir com o ponto no qual o raio emana do centro: o ponto de nascimento do raio está infinitamente próximo do centro e, contudo, infinitamente separado, pois não é o centro, mas um ponto de emanação[72]. Tal é a relação do relativo ao absoluto.

As relações que existem em Plotino entre o discurso filosófico e a opção existencial estão bem resumidas nesta frase de Plotino, dirigida contra os gnósticos[73]:

71. Ibid., VI, 7 (38), 35, 19-33, veja-se o comentário in P. Hadot, Plotino, *Traité 38*, pp. 37-43 e 343-345.

72. Cf. P. Hadot, Plotino, *Traité 9*, pp. 37-44.

73. *Eneadas*, II, 9 (34), 15, 39-40.

Quando se diz "Deus" sem praticar realmente a virtude, "Deus" não passa de uma palavra.

Apenas a experiência moral ou mística pode dar conteúdo ao discurso filosófico.

O neoplatonismo pós-plotiniano e a teurgia

O discurso filosófico e a vontade de harmonização entre as tradições

O neoplatonismo posterior a Plotino, representado sobretudo por Jâmblico, Siriano, Proclo e Damásquio, poderia parecer, à primeira vista, um desenvolvimento do sistema hierárquico de Plotino. Mas, com efeito, ele se caracteriza, como dissemos, por um gigantesco esforço de síntese entre os mais disparatados elementos da tradição filosófica e religiosa de toda a Antiguidade. De acordo com uma longa tradição, o platonismo identifica-se ao pitagorismo; por outro lado, o aristotelismo é reconciliado com o platonismo, na medida em que os escritos de Aristóteles, desde então interpretados em sentido platônico, representam uma primeira etapa no curso geral do ensino platônico, que consiste na explicação de certo número de tratados de Aristóteles[74] e também dos diálogos de Platão[75], em virtude das etapas do progresso espiritual.

74. Sobre a harmonização entre Platão e Aristóteles, cf. I. Hadot, "Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien", in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 124: 407-425, 1992; sobre a representação que os comentadores neoplatônicos faziam da obra de Aristóteles, cf. I. Hadot, Simplício. *Commentaire sur les Catégories*, Fasc. I, Leyde, 1990, pp. 63-107.

75. Cf. A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, pp. 535-550, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve-VIe siècles".

ela se submete à sua vontade efetuando os ritos que supostamente eles mesmos fixaram. Não é a filosofia teórica, diz Jâmblico[78], mas os ritos que não compreendemos os únicos que podem operar nossa união com os deuses. Não é por uma atividade de pensamento que podemos realizá-los, pois sem isso sua eficácia dependeria de nós. São os deuses que têm a iniciativa e escolheram os *signos* materiais, os "sacramentos", poder-se-ia dizer, que atraem os deuses e permitem o contato com o divino, e a visão das formas divinas. Estamos aqui diante de uma espécie de doutrina da graça salvífica. Nessa concepção, a ideia de uma união mística não desaparece, mas é compreendida na perspectiva geral da teurgia. Como os outros deuses, o Deus supremo pode manifestar-se também eventualmente à alma na experiência mística[79], por intermédio do que Proclo denomina "o uno da alma", isto é, da parte suprema e transcendente da alma; o "uno da alma" corresponderia então, de alguma maneira, ao *signo*, que, na prática teúrgica ordinária, atrai os deuses para a alma.

Essa invasão da teurgia no platonismo é para nós muito enigmática. É difícil compreender por que o neoplatonismo do fim da Antiguidade introduziu as práticas teúrgicas na prática filosófica. Como bem ressaltou H.-D. Saffrey[80], pode-se explicar essa atitude pela representação que os neoplatônicos posteriores fazem do papel do homem em relação

78. Jâmblico, *Les Mystères d'Égypte*, Éd. É. des Places, Paris, 1966, II, 11, p. 96.

79. Cf. A. Sheppard, "Proclu's Attitude to Theurgy", in *Classical Quaterly*, 32: 212-224, 1982; H.-D. Saffrey, "From Iamblichus to Proclus and Damascius", in *Classical Mediterranean Spirituality*, Ed. A. H. Armstrong, New York, 1986, pp. 250-265.

80. H-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, pp. 54-56.

ao divino. Então, enquanto Plotino considerava que a alma humana está sempre em contato inconsciente com o Intelecto e o mundo espiritual, os neoplatônicos posteriores consideram que a alma, porque caiu no corpo, tem necessidade de passar por ritos materiais e sensíveis para poder voltar ao divino. Há aí, em suma, um traço análogo ao do cristianismo, segundo o qual é necessário ao homem, corrompido pelo pecado original, a mediação do *Lógos* encarnado e dos signos sensíveis, os sacramentos, para poder entrar em contato com Deus. Para os dois movimentos espirituais que dominam o fim da Antiguidade e se opõem um ao outro, o neoplatonismo e o cristianismo, o homem não pode salvar-se por suas próprias forças; ele tem necessidade da iniciativa divina.

Capítulo 9

Filosofia e discurso filosófico

A filosofia e a ambiguidade do discurso filosófico

Os estoicos distinguiam a filosofia, isto é, a prática vivida das virtudes — que era para eles a lógica, a física e a ética[1] —, do "discurso segundo a filosofia", isto é, o ensino teórico da filosofia, dividido em teoria da física, teoria da lógica e teoria da ética. Essa distinção, que tem um sentido muito preciso no sistema estoico, pode ser utilizada de maneira mais geral para descrever o fenômeno da "filosofia" na Antiguidade. Reconhecemos, ao longo de nosso estudo, de um lado, a existência de uma vida filosófica, mais precisamente de um modo de vida que se pode caracterizar como filosófico e se opõe radicalmente ao modo de vida dos não filósofos, e, de outro, a existência de um discurso filosófico que justifica, motiva e influencia essa escolha de vida.

Filosofia e discursos filosóficos apresentam-se assim simultaneamente como incomensuráveis e inseparáveis.

1. Cícero, *Dos termos extremos...*, III, 72; D. L. VII, 39 e 41, cf. acima pp. 198-204.

Incomensuráveis, em primeiro lugar, porque, para os antigos, se é filósofo não em função da originalidade ou da abundância do discurso filosófico que se inventou ou desenvolveu, mas em função da maneira pela qual se vive. Trata-se, antes de tudo, de tornar-se melhor. E o discurso só é filosófico quando se transforma em modo de vida. Isso é verdade para a tradição platônica e aristotélica, para a qual a vida filosófica culmina na vida segundo o espírito. Mas também é verdadeiro para os cínicos, para os quais o discurso filosófico reduz-se ao mínimo, quase que a alguns gestos; nem por isso são eles considerados menos filósofos, sendo tomados até como modelos de filosofia. Outro exemplo: homem de Estado romano, Catão[2] da Útica, que se opunha à ditadura de César e pôs fim a sua vida por um suicídio famoso, foi admirado pela posteridade como um filósofo, e mesmo como um dos raros sábios estoicos que existiram: é que em sua atividade política ele pratica com rigor exemplar as virtudes estoicas. Isso se dá também com outros políticos romanos, como Rutílio Rufo e Quinto Múcio Escávola Pontífice, que praticaram à letra o estoicismo, mostrando uma desvinculação exemplar na administração de províncias, ou sendo os únicos a levar a sério as prescrições das leis editadas contra o luxo, defendendo-se diante dos tribunais sem fazer apelo aos recursos retóricos, mas num estilo estoico[3]. Pode-se também evocar o imperador Marco Aurélio, chamado oficialmente "o filósofo" por seu modo de viver, quando ainda se ignorava, contudo, que ele escrevera as *Meditações* e quando não poderia aparecer como teórico[4]. Filósofo também, embora não tenha lecionado, o senador Rogaciano[5], discípulo de Plotino, do qual falamos acima, que, no dia em que deveria assumir suas funções de pretor, renuncia a seus cargos políticos e a suas riquezas.

2. Sêneca, *Da constância do sábio*, 7, 1; *Da providência*, II, 9.
3. Cf. I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Grecques", in *Revue des études latines*, 48: 174-178, 1970.

Vida filosófica e discurso filosófico são incomensuráveis sobretudo porque de ordem totalmente heterogênea. O que faz o essencial da vida filosófica, a escolha existencial de um modo de vida, a experiência de certos estados, de certas disposições interiores, escapa totalmente à expressão do discurso filosófico. Isso aparece mais claramente na experiência platônica do amor, talvez mesmo na intuição aristotélica das substâncias simples, e sobretudo na experiência unitiva plotiniana, totalmente indizível em sua especificidade, pois quem fala dela, assim que a experiência é finda, já não se situa no mesmo nível psíquico de quando vivia a experiência. Mas isso é verdade também para a experiência de vida epicurista, estoica ou cínica. A experiência vivida do prazer puro, ou da coerência consigo mesmo e com a Natureza, é de ordem distinta da ordem do discurso que a prescreve ou a descreve do exterior. Essas experiências não são da ordem do discurso ou das proposições.

Incomensuráveis, mas também inseparáveis. Não há discurso que mereça ser denominado filosófico se está separado da vida filosófica; não há vida filosófica se não está estreitamente vinculada ao discurso filosófico. Aí, contudo, reside o perigo inerente à vida filosófica: a ambiguidade do discurso filosófico.

4. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, 1992, pp. 16.31.
5. Porfírio, *Vida de Plotino*, 7,32.

Todas as escolas denunciaram o perigo que corre o filósofo, se imagina que seu discurso filosófico pode bastar-se a si mesmo, sem estar de acordo com a vida filosófica. São constantemente atacados, para retomar os termos do platônico Polêmon[6], os que procuram se fazer admirar por sua habilidade na argumentação silogística, mas se contradizem na conduta de sua vida, ou, como afirma uma sentença epicurista[7], os que desenvolvem discursos vazios, os que, como afirma o estoico Epiteto[8], dissertam sobre a arte de viver como homens, em vez de viver eles mesmos como homens, que fazem, segundo a expressão de Sêneca, do amor pela sabedoria (*philosophia*) um amor pela palavra (*philologia*)[9]. Tradicionalmente, os que desenvolvem um discurso aparentemente filosófico, sem procurar pôr sua vida em relação com seu discurso e sem que seu discurso emane de sua experiência e de sua vida, são denominados "sofistas" pelos filósofos, desde Platão e Aristóteles[10] até Plutarco, que declara que, uma vez que os sofistas se distanciam de suas cátedras e põem de lado seus livros e manuais, eles não são melhores que os outros homens "nos atos reais da vida"[11].

Ao contrário, a vida filosófica não pode passar sem o discurso filosófico, com a condição de que esse discurso seja inspirado e animado por ela. Ele é parte integrante dessa vida. Pode-se considerar a relação entre vida filo-

6. D. L., IV, 18.
7. In Porfírio, *Carta a Marcela*, § 31.
8. Epiteto, *Conversações*, III, 21, 4-6.
9. Sêneca, *Carta a Lucílio*, 128, 23. Cf. J. Pépin, "Philologos/Philosophos", in Porfírio, *Vida de Plotino*, t. II, pp. 477-501 (citado p. 219, 12).
10. Cf. acima pp. 32-34.
11. Plutarco, *Como escutar*, 43 f.

sófica e discurso filosófico de três maneiras diferentes e, por outro lado, estreitamente ligadas. Em primeiro lugar, o discurso justifica a escolha de vida e desenvolve todas as suas implicações: poder-se-ia dizer que é uma espécie de causalidade recíproca; a escolha de vida determina o discurso, e o discurso determina a escolha de vida justificando-a teoricamente. Em segundo lugar, para poder viver filosoficamente, é necessário exercer uma ação sobre si mesmo e sobre os outros, e o discurso filosófico, se é realmente a expressão de uma opção existencial, é, nesta perspectiva, um meio indispensável. Enfim, o discurso filosófico é mesmo uma das formas de exercício do modo de vida filosófico, sob a forma do diálogo com outrem ou consigo mesmo.

Em primeiro lugar, o discurso filosófico justifica teoricamente a escolha de vida. Constatamos isso de uma extremidade a outra da história da filosofia antiga: para fundar a racionalidade de sua escolha de vida, os filósofos devem recorrer a um discurso que vise, tanto quanto possível, a uma racionalidade rigorosa. Quer se trate, em Platão, da escolha do Bem, ou, entre os epicuristas, da escolha do prazer puro, ou, entre os estoicos, da escolha da intenção moral, ou ainda, em Aristóteles e Plotino, da escolha de vida segundo o Intelecto, será necessário cada vez desembaraçar com precisão os pressupostos, as implicações, as consequências dessa atitude; por exemplo, como vimos para o estoicismo ou para o epicurismo, investigar, na perspectiva da opção existencial, o lugar do homem no mundo e elaborar, desse modo, uma "física" (coroada ou não por uma teologia), definir também as relações do homem com seus semelhantes e elaborar, assim, uma "ética", definir, enfim, as próprias regras do raciocínio utiliza-

das na física e na ética, e elaborar ainda uma "lógica" e uma teoria do conhecimento. Deve-se utilizar uma linguagem técnica, falar de átomos, ou dos incorpóreos, ou das Ideias, ou do Ser ou do Uno, ou das regras lógicas da discussão. Mesmo para a escolha de vida cínica, na qual o discurso filosófico é muito reduzido, pode-se evidenciar, em última instância, uma reflexão sobre as relações entre a "convenção" e a "natureza". Um esforço de conceitualização e de sistematização mais ou menos grande é reconhecível de um extremo a outro da filosofia antiga.

Em segundo lugar, o discurso é um meio privilegiado graças ao qual o filósofo pode agir sobre si mesmo e sobre os outros, pois, se ele é a expressão de uma opção existencial daquele que o sustenta, sempre tem, direta ou indiretamente, uma função formadora, educadora, psicagógica, terapêutica. É sempre destinado a produzir um efeito, a criar na alma um *habitus*, a provocar uma transformação do eu. É a esse papel criador que Plutarco faz alusão quando escreve[12]:

> *O discurso filosófico não esculpe estátuas imóveis, mas tudo o que toca, ele o quer tornar ativo, eficaz e vivo, ele inspira impulsos motores, juízos geradores de atos úteis, escolhas em favor do bem [...].*

Nesta perspectiva, pode-se defini-lo como um exercício espiritual, isto é, como uma prática destinada a operar uma mudança radical do ser.

Os diferentes tipos de discursos filosóficos esforçar-se-ão para realizar essa transformação do eu de diferentes maneiras. É assim que o discurso puramente "teórico" e dogmático, reduzido — poder-se-ia dizer — a si mesmo, pode já operar isso, de alguma maneira, apenas com a força da evidência. Por exemplo, por sua forma sistemática rigorosa, pelos traços atraentes da forma de vida que propõem e pela figura do sábio que desenham, as teorias epicuristas induzem, de alguma maneira, a que se faça a escolha de vida que elas acarretam.

Mas elas podem ainda ampliar seu vigor persuasivo concentrando-se em resumos muito densos, como o quádruplo remédio dos epicuristas. Eis por que estoicos e epicuristas aconselham seus discípulos a rememorar dia e noite, não apenas mentalmente, mas por escrito, seus dogmas fundamentais. É nessa perspectiva que se deve compreender o exercício que constituem as *Meditações* de Marco Aurélio. Nessa obra, o imperador-filósofo formula para si mesmo os dogmas do estoicismo. Mas não se trata de um resumo ou de um sumário que bastaria reler; não se trata de fórmulas matemáticas, recebidas de uma vez por todas e destinadas a ser aplicadas mecanicamente. Também não se trata de resolver problemas teóricos e abstratos, mas de render-se novamente às regras de tal modo que se sinta obrigado a viver como um estoico. Não basta reler as "palavras", mas é necessário, sempre de novo, formular de maneira notável máximas que instiguem à ação; o que conta é o ato de escrever, de falar-se para si mesmo[13]. De maneira geral, pode-se dizer que a vantagem da estrutura sistemática das teorias estoica e epicurista é que os refinamentos doutrinais podem ser reservados aos especialistas, mas que o essencial da doutrina é acessível a um público mais amplo:

12. Plutarco, *A filosofia deve conversar sobretudo com os grandes*, 776 c-d.

13. P. Hadot, *La Citadelle Intérieure*, pp. 64-66.

há aí uma analogia com o cristianismo, no qual, se as discussões são reservadas aos teólogos, o catecismo basta ao povo cristão. Essas filosofias podem, portanto, como dissemos, tornar-se "populares". Elas são "missionárias".

Existe outro tipo de discurso, aparentemente também de ordem teórica: são os que tomam a forma de interrogação, de investigação, da própria aporia, que não propõem dogmas nem sistema, mas obrigam os discípulos a um esforço pessoal, a um exercício ativo. Esses discursos tendem também a produzir uma atitude, um *habitus* na alma do interlocutor e a conduzi-lo a uma escolha de vida determinada.

No diálogo de tipo socrático, no qual o mestre simula nada saber e nada ensinar a seu interlocutor, este último é finalmente posto em questão: ele deve dar razão de si mesmo e da maneira pela qual vive e pela qual viveu. As interrogações socráticas levam-no a tomar cuidado consigo mesmo e, por consequência, a mudar de vida.

O diálogo platônico, por exemplo o *Sofista* ou o *Filebo*, é um exercício mais intelectual, porém, tem-se de reconhecer, é antes de tudo um "exercício". Como vimos, ele não tem por objetivo principal e único resolver o problema proposto, mas fazer o participante "tornar-se melhor dialético". E, precisamente, ser melhor dialético não é apenas ser hábil em inventar ou denunciar as sutilezas do raciocínio, mas antes de tudo saber dialogar, com todas as exigências que isso demanda: reconhecer a presença e os direitos do interlocutor, fundar sua resposta sobre o que o interlocutor reconhece saber, pôr-se em acordo com ele em cada etapa da discussão; é sobretudo submeter-se às

exigências e normas da razão, da investigação da verdade e, finalmente, reconhecer o valor absoluto do Bem. É sair de seu ponto de vista individual para elevar-se a um ponto de vista universal, esforçar-se para ver as coisas na perspectiva do Todo e do Bem, e transformar, com isso, sua visão do mundo e a própria atitude interior.

O discurso filosófico pode, então, tomar também a forma de uma exposição contínua, de um discurso de exortação ou de consolação no qual todos os recursos da retórica serão utilizados para provocar a transformação da alma.

Enfim, terceiro aspecto das relações entre filosofia e discurso filosófico, o discurso filosófico é uma das formas do exercício do modo de vida filosófico. Como acabamos de ver, o diálogo é parte integrante do modo de vida platônico. A vida na Academia implica uma constante mudança intelectual e espiritual no diálogo, mas também na investigação científica. Essa comunidade de filósofos é também uma comunidade de sábios que praticam as matemáticas ou a astronomia e a reflexão política.

Mais ainda que a escola platônica, a escola aristotélica é uma comunidade de sábios. A escolha de vida aristotélica é, com efeito, "viver segundo o Intelecto", isto é, encontrar o sentido de sua vida e seu prazer na investigação; é portanto, finalmente, levar uma vida de sábio e de contemplativo, fazer investigações, muitas vezes coletivas, sobre todos os aspectos da realidade humana e cósmica. O discurso filosófico e científico, que, para Aristóteles, não pode ser somente dialógico, é, então, também para ele, um elemento essencial da vida segundo o espírito. Atividade de

sábio que pode, por outro lado, exceder-se em uma intuição mística, quando o intelecto humano entra em contato em um contato não discursivo com o Intelecto divino.

Torna-se a encontrar em outras escolas essa comunidade de investigação, de discussão, de cuidado de si e dos outros, de correção mútua, tanto, como vimos, na amizade epicurista como na direção de consciência estoica ou neoplatônica.

Reconhece-se também um exercício do modo de vida filosófico no discurso de meditação, que é, de alguma maneira, um diálogo do filósofo sozinho consigo mesmo, que já encontramos acima. O diálogo consigo mesmo é um uso comum em toda a Antiguidade. Sabe-se, por exemplo, que Pirro surpreendia seus concidadãos porque falava em voz alta consigo mesmo[14], e que o estoico Cleanto se fazia censuras da mesma maneira. A meditação silenciosa pode ser praticada em pé e imóvel — à maneira de Sócrates — ou passeando, como dizem o poeta Horácio[15]: "Tu andas silencioso, a passo lento através dos bosques salubres, tendo na cabeça todos os pensamentos dignos de um sábio e de um homem bom?", e o estoico Epiteto[16]: "Passeia sozinho, conversa contigo mesmo". A meditação faz parte de um conjunto de práticas que nem sempre são da ordem do discurso, mas que sempre são o testemunho do envolvimento pessoal do filósofo e, para ele, um meio de transformar-se e influenciar-se a si mesmo. São esses os exercícios espirituais que iremos agora evocar.

14. D. L., IX, 64, e VII, 171.
15. Horácio, *Epístolas*, I, 4, 4-5.
16. Epiteto, *Conversações*, III, 14, 1.

Os exercícios espirituais

Ao longo de nossa investigação, encontramos em todas as escolas, mesmo nas céticas, "exercícios" (*áskesis, meletê*), isto é, práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu. Elas são inerentes ao modo de vida filosófico. Analisarei, agora, as tendências comuns que podem ser verificadas nas práticas das diferentes escolas.

Pré-história

Jamais houve início absoluto na história do pensamento. Pode-se supor que existiu uma pré-história dos exercícios espirituais nos pensadores pré-socráticos e na Grécia arcaica. Infelizmente, tudo o que conhecemos dos pré-socráticos é extremamente lacunar, os testemunhos são muito tardios e os fragmentos conservados bastante difíceis de interpretar, porque nem sempre podemos entender com certeza o sentido das palavras empregadas. Por exemplo, Empédocles[17] fala da seguinte maneira de uma personagem fora do comum que talvez seja Pitágoras:

> *E vivia entre eles um homem de extremo saber,*
> *que o maior tesouro adquiriu de entranhados pensamentos* (prapidôn),
> *em toda espécie de obras sábias altamente capaz;*
> *pois sempre que se retesava em todas as entranhas* (prapidessin),
> *fácil ele de todos os seres se punha a ver cada um,*
> *não apenas em dez, mas em vinte tempos de vida humana.*

17. *Les Présocratiques*, Empédocles, B CXXIX, Dumont, p. 428 [Fragmento 129 da tradução brasileira.].

Quis-se ver aqui uma alusão aos exercícios de memória praticados por Pitágoras[18], o que tornaremos a ver, mas para o momento podemos considerar que essa rememoração se faz por "entranhados pensamentos". A palavra *prapides*, empregada duas vezes nesse texto, significava originalmente o diafragma, na tensão para segurar a respiração e, de maneira figurada, a reflexão, o pensamento. Como a palavra "coração", que tem, a um só tempo, uma significação fisiológica e psicológica. J.-P. Vernant[19], em continuidade a L. Gernet[20], considera que o texto de Empédocles faz alusão a um "exercício espiritual" de rememoração, que consiste em "técnicas de controle do sopro respiratório, pelo diafragma, que devem permitir à alma concentrar-se para libertar-se do corpo e viajar para longe". Mas pode-se admitir que a palavra *prapides*, quando se trata do esforço de rememoração, tenha um sentido fisiológico, se duas linhas antes ao designar as reflexões e os pensamentos atribui a eles um sentido psicológico? Em outro texto de Empédocles[21]:

Feliz o que de entranhas divinas (prapidôn) *adquiriu tesouro,*
e mísero o que sobre deuses obscura opinião mantém,

encontra-se o mesmo sentido "psicológico" de *prapides*, confirmado, por outro lado, pela oposição desse termo a um termo significando "opinião". A afirmação, nesse contexto,

18. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971, t. I, p. 114 [p. 138 da tradução brasileira.].
19. Id., ibid., p. 114 e 95-96 [pp. 138 e 119-120 da tradução brasileira, respectivamente.].
20. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1982, p. 252.
21. B CXXXII, Dumont, p. 429 [Fragmento 132 da tradução brasileira.].

da existência de "técnicas de controle respiratório" apoia-se unicamente na ambiguidade da palavra *prapides*; ora, nada prova que a palavra designe o diafragma nessa frase de Empédocles.

Não quero dizer aqui que não tenham existido técnicas de controle respiratório na tradição filosófica grega. A concepção de alma como um sopro[22] bastaria para fazer supor isso. Supor-se-ia que o exercício platônico, que consiste em concentrar a alma comumente dispersa em todas as partes do corpo[23], deva ser compreendido nessa perspectiva. É espantoso também constatar que, nas narrativas referentes às mortes de filósofos, por exemplo a de dois cínicos, Diógenes e Métroclo[24], mencionam-se frequentemente personagens que teriam posto fim a seus dias prendendo a respiração, o que permite supor que práticas desse gênero eram evocadas nas tradições biográficas. Mas quero somente dar aqui um exemplo entre outros das incertezas e dificuldades que pesam sobre todas as reconstruções e hipóteses que se extraem dos pré-socráticos e da Grécia arcaica.

J.-P. Vernant[25] acrescenta que as técnicas de controle da respiração serão reconstituídas na tradição "xamanista". O xamanismo[26] é um fenômeno social fundamentalmente

22. J.-P. Vernant, op. cit., t. II, p. 111.
23. Cf. acima pp. 107-108.
24. D. L., VI, 76 e 95.
25. J.-P. Vernant, op. cit., t. I, p. 96, e t. II, p. 111 [N. do T.: p. 362 da tradução brasileira.].
26. R. N. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Paris: Société d'Ethnologie, 1990. Nas linhas que se seguem, sirvo-me da exposição sobre o xamanismo apresentada por R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien: réflexion sur un médium", in *La Recherche*, 275: 416-422, abril 1995.

vinculado às civilizações da caça; ele permaneceu um fenômeno central na sociedade apenas na Sibéria e na América do Sul, mas adaptou-se e misturou-se a outras culturas e religiões em datas mais ou menos remotas, tendo o substrato permanecido mais visível na Escandinávia ou na Indonésia. Ele é centrado na figura do xamã, personagem que sabe, graças a uma ação ritual, entrar em contato com o mundo dos espíritos de animais ou de homens, vivos ou mortos, para permitir a caça, a criação de animais ou a cura das almas dos vivos ou dos mortos. Desde K. Meuli[27] e E. R. Dodds[28], quis-se ver no xamanismo a origem das representações dos filósofos gregos sobre a alma, sobre a separação entre alma e corpo, também sobre a origem das técnicas de concentração espiritual, das representações de viagens da alma fora do corpo, desde M. Eliade[29], a origem igualmente das técnicas de êxtase. Serei extremamente reticente sobre esse gênero de explicação, por duas razões principais.

Em primeiro lugar, mesmo que se admita essa pré-histórica xamanista, não é menos verdade que os exercícios espirituais que nos interessam nada têm a ver com os rituais xamanistas, mas respondem, ao contrário, a uma rigorosa necessidade de controle racional, a qual aparece para nós com os primeiros pensadores da Grécia, e com os sofistas e Sócrates. Uma comparação muito estreita arrisca-se a falsear a representação que se faz da filosofia grega.

27. K. Meuli, "Scythica", in *Hermes*, t. 70, 1935, pp. 137 ss.
28. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier, 1965, pp. 135-174.
29. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1968 (1ª ed. 1951).

Em segundo lugar, parece-me que os historiadores da filosofia fazem do xamanismo uma representação fortemente idealizada e espiritualizada, o que permite ver exemplos dele por toda parte. Pode-se, por exemplo, falar realmente de Sócrates, dizendo com H. Joly[30]:

> *Que Sócrates tenha sido o último xamã e o primeiro filósofo faz parte, doravante, das verdades antropologicamente admitidas.*

O que são "verdades antropologicamente admitidas"? Pode-se dizer realmente que ele foi o primeiro filósofo? E o que quer dizer aqui a palavra "xamã"? Significaria que, de acordo com o que é a essência do xamanismo — isto é, na perspectiva da caça e da pesca, a aliança entre as almas humanas e os espíritos animais, concebidos a partir do modelo matrimonial —, Sócrates tem uma esposa ritual, que seria um espírito feminino do mundo nutriz: filha de espírito doador de caça, é denominada espírito da floresta, filha de espírito aquático, doador de peixe? O tempo do ritual é animalizado por sua relação e seu comportamento? E o macho dá saltos e gritos, repele seus rivais e acasala-se com sua fêmea? Faço alusão aqui a uma descrição da atividade do xamã dada recentemente por meu colega R. N. Hamayon[31]. Ele também, parece-me, iluminou admiravelmente a ambiguidade inerente ao uso do termo "transe", que é bastante próximo de "êxtase", para reagrupar o conjunto das condutas corporais xamanistas[32]. Ele se contenta em dizer que o xamã está "em transe", sem descrever pormenorizadamente seus gestos. Mas o que importa é precisa-

30. H. Joly, *Le Renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974, pp. 67-69.
31. R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien...", pp. 418-419.
32. Id., "De la portée des concepts de 'transe, extase [...]' dans l'étude du chamanisme", in *Études mongoles et sibériennes*, T. 25, 1994.

mente o detalhe dos gestos corporais: tremer ou dar saltos não exprimem o mesmo tipo de relação e dirigem-se a tipos de espíritos diferentes[33]:

> *O simbolismo da aliança com espíritos animais, pelo fato de que implica a animalização ritual do xamã, é suficiente para dar conta da estranheza de seu comportamento. Ele permite descrever sua natureza normal ou patológica e o caráter artificial ou espontâneo de sua conduta. Nenhuma necessidade de apelar a um psiquismo particular, nem a um condicionamento físico. O xamã comunica-se, pelos movimentos de seu corpo, com os espíritos animais, como o fazem entre si espécies diferentes sem linguagem comum. Dando saltos ou estendendo-se inerte, não fica fora de si, não desmaia nem fica histérico ou cataléptico: ele desempenha seu papel. Não se trata, para ele, de atingir um estado ou de viver uma experiência como o querem certas interpretações ocidentais, mas de realizar a ação esperada pelos seus. Não há lugar para fazer apelo ao vocabulário do transe, do êxtase, ou de estados alterados de consciência, vocabulário ambíguo que implica, entre estado físico, estado psíquico e ato simbólico, um lugar que nada experimenta.*

Para poder falar de Sócrates como um xamã, é necessário, parece-me, eliminar da noção de xamã tudo o que lhe confere sua especificidade. Para H. Joly[34], o fato de Sócrates ficar à parte e permanecer imóvel para meditar, o fato de que ele "ocupava seu espírito consigo mesmo"[35], prova que ele recorria a "técnicas bem conhecidas de controle da respiração". "Bem conhecidas" parece-me exagerado, "supostas" ou "possíveis" seria mais exato, como vimos. Penso, por minha parte, que, caso se queira meditar tranquilamente, deve-se permanecer imóvel e silencioso, e que essa conduta nada tem a ver com o "retrato" do xamã. Dodds fala, em relação a isso, de um "retrato" religioso, período de arrebatamento rigoroso na solidão e no jejum e que pode incluir uma mudança psicológica de sexo. Depois desse período, a alma do xamã pode deixar seu corpo, viajar para longe, para o mundo dos espíritos. Mas as realidades são muito mais complexas, estando sempre ligadas a certa relação ritual com os espíritos animais ou as almas dos mortos. Eliade e Dodds representam o xamanismo como o poder que um indivíduo tem de modificar como quer as relações de sua alma e de seu corpo, ao passo que se trata antes da arte de praticar uma conduta simbólica, em relação com certas situações concretas. E, pelo que é o retrato do xamã, cito aqui ainda R. N. Hamayon[36]:

> *A aliança com um espírito animal funda o aspecto selvagem e espontâneo da conduta ritual do xamã. Funda também as condutas informais que envolvem sua carreira: fugas, recusa de comida, sonolência etc. Manifestadas à puberdade, essas condutas levam a exprimir a entrada em contato com os espíritos animais e a constituir uma prova de virilidade.*

Quase não se vê em tudo isso uma relação com o comportamento de Sócrates. Dodds quis ver também traços de xamanismo nas histórias que se relatam sobre personagens como Ábaris, Arísteas de Proconeso, Hermotimo de Clazômenas ou Epimênides, que teriam viajado fora de seu

33. R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien...", p. 419.
34. H. Joly, op. cit., p. 69.
35. *Banquete*, 174 d.

36. R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien...", p. 419.

corpo. A descrição que oferece um escritor tardio, da segunda metade do século II d.C., portanto nove séculos depois de Arísteas, da aventura deste último poderia, por outro lado, parecer confirmar a representação idealizada que se fazia habitualmente do xamanismo[37]:

> *Jazendo sobre o solo, respirando penosamente, sua alma abandonando seu corpo vagueia como um pássaro e vê tudo o que está sob ela, a terra, o mar, os rios, as cidades, os costumes e as paixões dos homens, as naturezas de todo gênero. Depois disso, tornando a entrar em seu corpo e fazendo-o levantar-se, servindo-se novamente dele como um instrumento, ela narra o que viu e percebeu.*

J. D. P. Bolton[38] mostrou, graças a um estudo minucioso, que foi sob a influência de um discípulo de Platão, Heráclido do Ponto, interessado nesse gênero de fenômenos, que a história de Arísteas fora interpretada dessa maneira. Mas, segundo Bolton, tudo leva a pensar que Arísteas, que viveu no século VII a.C., teria feito realmente uma viagem de exploração para o Sul da atual Rússia e para as estepes da Ásia, e que, ao retornar, teria escrito um poema intitulado "Arimaspea" relatando sua aventura. Parece que, no caso de Arísteas, ele não fez nenhuma viagem psíquica, mas uma autêntica viagem terrestre. Ausente durante seis anos, foi considerado morto. Pensou-se, então, ter sido sua alma que fizera essa viagem em um estado de morte aparente. Vê-se aqui, ainda, a incerteza que pesa sobre esse gênero de interpretações "xamanistas".

37. Máximo de Tiro, *Discursos*, XVI, 2, p. 60 Dübner, in *Theophrasti Characteres*.... Éd. F. Dübner, Paris, Didot, 1877.
38. J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962.

Talvez se possam descobrir traços de xamanismo em certos aspectos religiosos e rituais da Grécia arcaica, mas é necessário, sem dúvida, observar a mais extrema prudência quando se trata de interpretar pelo xamanismo as figuras e as práticas desses sábios, de Arísteas a Pitágoras, que teriam possuído o domínio de sua alma, graças a uma disciplina de vida ascética. Parece que, nesse domínio, é igualmente legítimo hesitar. É o que faz J.-P. Vernant quando escreve, a propósito de personagens como Ábaris ou Arísteas[39]:

> *De nossa parte, mais do que com os fatos de xamanismo, estaríamos tentados a estabelecer uma aproximação com as técnicas de tipo ioga.*

Podemos agora voltar ao texto de Empédocles do qual extraímos algumas partes. Ele nos deixa vislumbrar dois fatos bem conhecidos, em primeiro lugar que Pitágoras acreditava nas reencarnações, em seguida que tinha o poder de rememorar suas existências anteriores. Dizia-se que ele tinha a lembrança de ter sido Euforbo[40], filho de Pantoos, que Menelau ocultou durante a guerra de Troia. Os Antigos diziam também que os pitagóricos praticavam, pela manhã ou pela tarde, exercícios de rememoração, pelos quais se duplicavam todos os acontecimentos do dia ou da vigília[41]. Pensou-se que esses exercícios tinham como finalidade última permitir reenviar para a memória as vidas anteriores[42]. Essa interpretação pode apoiar-se sobre um

39. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, t. I, pp. 114; t. II, p. 110, nota 44 [p. 362, nota 44 da tradução brasileira.].
40. Porfírio, *Vida de Pitágoras*, § 45. W. Burkert, *Lore and Science*..., pp. 139-141.
41. Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, §§ 164-165.
42. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*..., t. I, p. 111.

único testemunho muito tardio, o de Hiérocles, escritor do século V a.C., comentador de um apócrifo neopitagórico, os *Versos dourados*, no qual se encontram, entre outras coisas, conselhos concernentes à prática do exame de consciência. Hiérocles, depois de ter mostrado a importância moral dessa prática, acrescenta[43]:

> *Essa lembrança da vida cotidiana torna-se um exercício apropriado para que rememoremos o que fizemos em nossas vidas anteriores e para que possamos nos dar o sentimento de nossa imortalidade.*

Notar-se-á, contudo, que duas testemunhas anteriores, Diodoro da Sicília[44] e Cícero, quando evocam a prática pitagórica de rememoração dos acontecimentos da jornada precedente e dos dias anteriores, falam unicamente de exercícios destinados a intensificar as capacidades da memória. Para Porfírio[45], trata-se antes de um exame de consciência, pois é necessário se dar conta a si mesmo dos acontecimentos passados e também prever como se agirá no futuro.

Possuímos muitas descrições da vida na escola de Pitágoras. Infelizmente, elas são muitas vezes uma projeção do ideal de vida filosófica próprio às escolas bem posteriores ao pitagorismo. Não se pode fiar nelas para reconstruir o modelo de vida pitagórico. Sabemos que Platão[46] elogiava esse modo de vida na *República*, mas não nos dá detalhes sobre seu conteúdo. Tudo o que podemos dizer com cer-

43. M. Meunier, *Pythagore, Les Vers d'or*, Hiérocles, *Comentário sobre os Versos dourados*, versos XL-XLIV, p. 226.

44. Diodoro da Sicília, *Biblioteca histórica*, X, 5, 1; Cícero, *Da velhice*, 11, 38.

45. Porfírio, *Vida de Pitágoras*, § 40.

46. Platão, *República*, X, 600 a-b.

teza é, em primeiro lugar, que os pitagóricos do tempo de Pitágoras e depois dele exerceram influência política sobre várias cidades do Sul da Itália, fornecendo com isso um modelo à ideia platônica de uma cidade organizada e governada por filósofos[47]. Também podemos dizer que, após o revés dessa atividade política, existiram, tanto no Sul da Itália como no restante da Grécia, comunidades pitagóricas que levavam uma vida ascética, da qual falamos acima[48].

Sabemos muito pouco sobre as práticas espirituais que poderiam estar em uso em outros pré-socráticos. Pode-se somente notar que, para tratar de um de seus temas favoritos, a tranquilidade da alma, filósofos como Sêneca e Plutarco[49] aludiram a uma obra de Demócrito consagrada à *euthymia*, isto é, a boa disposição da alma, que equivale à alegria. Segundo Sêneca, ele a procurava em um estado de equilíbrio da alma. Pode-se chegar a esse estado procurando adaptar a própria ação ao que se é capaz de fazer. Trata-se de "ocupar-se de seus negócios". Uma ação sobre si mesmo é possível, portanto. É igualmente notável que uma abundante compilação de sentenças morais tenha sido posta sob o nome de Demócrito[50]. Por outro lado, ele teria escrito também uma obra intitulada *Tritogeneia*, que é um dos epítetos da deusa Palas Atena, identificada por ele à sabedoria ou prudência, definindo essa sabedo-

47. Cf. W. Burkert, *Lore and Science...*, pp. 109-120 e 192-208.

48. Cf. acima pp. 226-227

49. Sêneca, *Da tranquilidade da alma*, 2, 3; Plutarco, *Da tranquilidade da alma*, 465 c; Diógenes Laércio, IX, 45; cf. I. Hadot, *Seneca...*, pp. 135 ss.; P. Demont. *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité.* Paris, 1990, p. 271.

50. Demócrito, B XXXV ss., *Les Présocratiques*, Dumont, pp. 862-873.

ria como a arte de bem raciocinar, de bem falar e de fazer o que é necessário fazer[51].

Entre os sofistas, Antifonte[52] apresenta o interesse bem particular de ter proposto uma terapêutica que consistia em cuidar das mágoas e das penas pela palavra. Não sabemos como fazia isso, mas podemos encontrar nos fragmentos conservados de suas obras preciosas indicações sobre seu conhecimento da psicologia humana. Assinalaremos aqui apenas alguns exemplos. Ele sabia, por exemplo, que não é possível tornar-se sábio sem que a própria pessoa tenha experimentado o que é vergonhoso ou mau, isto é, sem que tenha obtido uma vitória sobre si mesma. Também sabe que quem, querendo fazer o mal a seu próximo, não o faz imediatamente, por medo de não se sair bem ou de ver surgir consequências desagradáveis, termina frequentemente por renunciar a seu projeto[53]. Isso significa que a prudência consiste em refletir, em tomar certa distância da ação. Vislumbra-se, com isso, o papel que desempenha a reflexão na conduta da vida. Por outro lado, Antifonte tinha a reputação de ser um admirável intérprete dos sonhos. Observe-se esta advertência sobre a unicidade e a gravidade da vida[54]:

Há pessoas que não vivem a vida presente: é tudo como se elas se preparassem, consagrando-lhe todo o seu ardor, para viver

51. Demócrito, B II, *Les Présocratiques*, Dumont, p. 386.
52. Antifonte, o Sofista, A VI-VII, *Les Présocratiques*, Dumont, pp. 1094-1095. Cf. G. Romeyer-Dherbey. *Les Sophistes*. Paris, 1985, pp. 110-115; M. Narcy, "Antiphon le Sophiste", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, pp. 225-244; W. D. Furley, "Antiphon der Sophist. Ein Sophist als Psychotherapeut?", in *Rheinisches Museum*, 135: 198-216, 1992; P. Demont, *La cité grecque archaïque...*, pp. 253-255.
53. Antifonte, B LVIII-LIX, Dumont, p. 1114.
54. Antifonte, B LIII e LII, Dumont, p. 1112.

não se sabe qual outra vida, mas não esta, e, enquanto fazem isso, o tempo é perdido. Não se pode pôr em jogo a vida como um dado que se torna a jogar.

Imagina-se já ouvir Epicuro ou Sêneca dizer: "Enquanto se espera viver, a vida passa".

Conjetura-se assim, graças a alguns exemplos, ter existido toda uma pré-história da vida filosófica e das práticas a ela vinculadas[55]. Mas, diante da pobreza de fragmentos conservados e da dificuldade de interpretá-los, descrever com precisão essas práticas demandaria, acabamos de vê-lo, um estudo muito longo.

Exercícios do corpo e exercícios da alma

Embora muitos textos façam alusão a ele, não existe nenhum tratado sistemático codificando de maneira exaustiva uma teoria e uma técnica do exercício (*áskesis*) filosófico. Pode-se supor que as práticas faziam, antes de tudo, parte de um ensino oral e eram vinculadas ao uso da direção espiritual. Notar-se-á somente que existiram tratados *Sobre o exercício* agora perdidos. Sob esse título possuímos apenas um pequeno tratado do estoico Musônio Rufo[56]. Depois de ter afirmado que os que principiam a filosofar têm necessidade de exercitar-se, distingue exercícios próprios à alma e exercícios comuns à alma e ao corpo. Os primeiros consistirão, de um lado, em "sempre ter à sua disposição", portanto em meditar, as

55. Sobre essa pré-história, cf. I. Hadot, "The Spiritual Guide", in *Classical Mediterranean Spirituality*, New York, 1986, pp. 436-444; da mesma autora, *Seneca...*, pp. 10 ss.
56. In A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius*, Paris, Vrin, 1978, pp. 69-71.

demonstrações que estabelecem os dogmas fundamentais que regem a ação, e igualmente em representar-se as coisas em outra perspectiva; e, de outro, em querer e procurar apenas os bens verdadeiros, entendamos: a pureza da intenção moral. Praticaremos exercícios comuns à alma e ao corpo, "caso nos acostumemos ao frio, ao calor, à sede, à fome, à frugalidade da alimentação, à dureza da cama, à abstinência das coisas agradáveis, a suportar as coisas penosas". O corpo tornar-se-á assim impassível à dor e disposto para a ação, mas a própria alma, graças a seus exercícios, se fortificará, tornando-se corajosa e moderada.

Essas observações de Musônio são preciosas porque nos permitem entrever que a representação de um exercício filosófico enraíza-se no ideal do atletismo e da prática habitual da cultura física nos ginásios. Do mesmo modo que, graças aos exercícios corporais repetidos, o atleta dá a seu corpo uma força e uma forma novas, graças aos exercícios filosóficos o filósofo desenvolve sua força de alma, e transforma-se a si mesmo. A analogia pode ficar ainda mais evidente caso se considere que era precisamente no *gymnasion*, isto é, no lugar onde se praticavam os exercícios físicos, que se davam muitas vezes também as aulas de filosofia[57]. Exercício do corpo e exercício da alma concorrem para esculpir o homem verdadeiro, livre, forte e independente.

Demos numerosos exemplos dessas práticas a propósito de diferentes escolas. Mostraremos agora o profundo parentesco que se pode evidenciar entre esses exercícios

57. J. Delorme, *Gymnasion*, Paris, 1960, pp. 316 ss., e p. 466.

e reconhecer que eles reconduzem finalmente a dois movimentos de tomada de consciência de si, opostos e complementares: concentração e dilatação do eu. O que unifica essas práticas é o desígnio do mesmo ideal: a figura do sábio que, apesar das aparentes diferenças, as diversas escolas representavam com muitos traços comuns.

A relação consigo e a concentração do eu

A ascese

Quase todas as escolas propõem exercícios de ascese (a palavra grega *áskesis* significa precisamente "exercício") e de domínio de si: há a ascese platônica, que consiste em renunciar aos prazeres dos sentidos e em praticar um regime alimentar, em certas circunstâncias chegando, sob a influência do neopitagorismo, até a abstinência da carne de animais, ascese destinada a enfraquecer o corpo pelos jejuns e pelas vigílias, para melhor viver a vida do espírito; há a ascese cínica, praticada também por alguns estoicos, que faz suportar a fome, o frio, as injúrias, suprimir todo luxo, todo conforto, todos os artifícios da civilização, para adquirir resistência e conquistar independência; há a ascese pirrônica, que se aplica a considerar todas as coisas indiferentes, pois não se pode dizer se são boas ou más; há a dos epicuristas, que limitam seus desejos para chegar ao prazer puro; há a dos estoicos, retificando seus juízos sobre os objetos e reconhecendo que não se deve prender-se às coisas indiferentes. Todas elas supõem um desdobramento, pelo qual o eu recusa confundir-se com seus desejos e apetites, distancia-se dos objetos de sua cobiça e toma consciência de seu poder de desligar-se deles. Ele se eleva, com isso, de um ponto de vista

injusto e parcial[58] a uma perspectiva universal, seja ela da natureza ou do espírito.

O eu, o presente e a morte

Os exercícios espirituais correspondem quase sempre ao movimento pelo qual o eu se concentra em si mesmo, descobrindo que não é o que acreditava ser, que não se confunde com os objetos aos quais se prendia.

O pensamento da morte desempenha aqui um papel decisivo. Vimos que Platão definia a filosofia como um exercício para a morte, na medida em que, sendo a morte uma separação da alma e do corpo, o filósofo separava-se espiritualmente do corpo. Na perspectiva platônica, somos assim reconduzidos à ascese que consiste em descobrir o eu puro e em superar o eu egoísta fechado em sua individualidade, separando-o de tudo o que a ele se prendia e ao qual estava preso, e que o impede de tomar consciência de si mesmo, como o deus marinho Glauco, coberto de conchas, algas e seixos, do qual fala Platão[59]. A tomada de consciência é um ato de ascese e de desligamento, como é patente também em Plotino, que aconselha ao eu que se separe do que lhe é estranho[60]:

> *Se tu não vês ainda tua própria beleza, faze como o escultor de uma estátua que deve ser bela: tira isto, raspa aquilo, deixa tal lugar liso, limpa tal outro, até fazer aparecer uma bela*

58. O autor faz um jogo de palavras que não é possível reproduzir em português: *partial* e *partiel*. *Partial* remete ao ato de cometer uma injustiça quando se toma partido de alguém ou de uma causa; *partiel* aplica-se ao que é uma parte de um todo, àquilo que constitui uma parte [N. do T.].

59. *República*, X, 611 d.

60. Plotino, *Eneadas*, I, 6 (1), 9, 7 ss.

> *aparência na estátua. Da mesma maneira, tu também tira tudo o que é supérfluo, corrige o que é torto, purificando tudo o que é tenebroso para torná-lo mais brilhante, e não cesses de esculpir tua própria estátua até que brilhe em ti a luz divina da virtude.*

O exercício do qual acabamos de falar encontra-se também nos estoicos, por exemplo em Marco Aurélio[61]. Ele se exorta a "separar-se de si mesmo", isto é, diz ele, de "seu pensamento", do que os outros fazem ou dizem, do que ele próprio fez ou disse no passado, a separar também de seu eu todas as coisas futuras que podem inquietá-lo, seu corpo e mesmo a alma que anima seu corpo, os acontecimentos provenientes do encadeamento das causas universais, isto é, do destino, as coisas que se prenderam a ele, visto que ele se prendeu a elas; e ele promete a si mesmo, com isso, caso se separe do tempo passado e do futuro e viva no presente, atingir um estado de tranquilidade e serenidade.

Nesse exercício, o eu é totalmente circunscrito no presente, ele se prepara para viver somente o que vive, isto é, o presente: ele se "separa" do que fez e disse no passado e do que viverá no futuro. "Cada um vive apenas o presente momento infinitamente breve. O mais da vida" — diz Marco Aurélio[62] —, "ou já se viveu ou está na incerteza." O passado não me diz mais respeito; o futuro ainda não me diz respeito[63]. Encontramos aqui a oposição estoica entre o que depende e o que não depende de nós.

61. Marco Aurélio, *Meditações*, XII, 3, 1 ss. Cf. P. Hadot, *La Citadelle Intérieure*, pp. 130 ss. e pp. 148-154.

62. *Meditações*, III, 10, 1.

63. Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 78, 14.

O que depende de nós é o presente, lugar da ação, da decisão, da liberdade; o que não depende de nós são o passado e o futuro, ante os quais nada podemos. O passado e o futuro podem representar para nós penas ou prazeres imaginários[64].

Deve-se compreender bem esse exercício de concentração no presente e não imaginar que o estoico não se lembre de nada e jamais pense no futuro. O que ele recusa não é o pensamento do futuro e do passado, mas as paixões que ele pode ocasionar, as vãs esperanças, as penas vãs. O estoico se quer como homem de ação e, para viver, para agir, é necessário fazer projetos e considerar o passado para prever suas ações. Mas, precisamente, porque só há ação no presente, é apenas em função da ação, na medida em que o pensamento pode ter qualquer utilidade para a ação, que se deve pensar no passado e no futuro. É, portanto, a escolha, a decisão, a própria ação que delimita a densidade do presente. Os estoicos distinguiam duas maneiras de definir o presente. A primeira consistia em compreendê-lo como o limite entre o passado e o futuro. Desse ponto de vista, jamais há tempo presente, visto que o tempo é divisível ao infinito. Mas trata-se aí de uma divisão abstrata, de ordem matemática, o presente reduzindo-se então a um instante infinitesimal. A segunda maneira de conceber o presente consistia em defini-lo em relação à consciência humana: ele representaria uma densidade, uma duração, que corresponderia à atenção da consciência vivida[65]. É desse presente vivido que se trata quando se fala de concentração no presente.

64. Marco Aurélio, *Meditações*, VIII, 36 e XII, 1.
65. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 152.

A consciência de si não passa da consciência de um eu que age e vive no momento presente. Marco Aurélio, por exemplo, não cessa de repetir: é necessário que eu concentre minha atenção no que penso neste momento, no que faço neste momento, no que me acontece neste momento, de modo que eu veja as coisas como elas se apresentam a mim neste momento, de modo que eu direcione minha intenção para a ação que estou em vias de fazer, querendo fazer apenas o que serve à comunidade humana, de modo que eu aceite, como determinado pelo destino, o que me acontece neste momento e não depende de mim[66].

O exercício da consciência de si remete, assim, a um exercício de atenção[67] a si mesmo (*prosokhê*) e de vigilância, que supõe que se renova, a cada instante, a escolha de vida, isto é, a pureza da intenção, a conformidade da vontade do indivíduo com a vontade da Natureza universal, e que se tenham presentes ao espírito os princípios e as regras de vida que o exprimem. É necessário que o filósofo seja, a cada instante, perfeitamente consciente do que é e do que faz.

Essa concentração no momento presente supõe também, como a consciência de si platônica, um "exercício para a morte". O pensamento da possibilidade da morte confere seu valor e sua gravidade em todo momento e em toda ação da vida[68]:

66. Marco Aurélio, *Meditações*, VII, 54.
67. Cf. Epiteto, *Conversações*, IV, 12.
68. Marco Aurélio, *Meditações*, II, 11; II, 5, 2; VII, 69; Epiteto, *Manual*, § 21; Sêneca, *Cartas*, 93, 6; 101, 7.

Em todos os teus atos, ditos e pensamentos, procede como se houvesses de deixar a vida dentro de pouco.
Desempenha cada ação de tua vida como se fosse a última, isenta de toda leviandade.
É da perfeição moral passar cada dia como se fosse o último, sem comoções, nem torpores, nem fingimento.
Que a morte esteja diante de teus olhos a cada dia e jamais terás algum pensamento baixo ou algum desejo excessivo.

Nessa perspectiva, quem dedica toda sua atenção e consciência ao presente considerará que tem tudo no momento presente, porquanto tem, neste momento e ao mesmo tempo, o valor absoluto da existência e o valor absoluto da intenção moral. Nada tem a desejar além disso. Toda a duração de uma vida e toda a eternidade não poderiam trazer-lhe mais felicidade[69]: "Se alguém tem a sabedoria por um instante, não a abandonará em favor daquele que a possui desde toda a eternidade". A felicidade é inteiramente felicidade, como um círculo continua sendo um círculo, quer seja pequeno, quer seja imenso[70]. À diferença do espetáculo de dança ou da peça de teatro, inacabados caso sejam interrompidos, a ação moral é inteiramente perfeita a cada momento[71]. Esse momento presente equivale a toda uma vida. Pode-se dizer: realizei minha vida, tive tudo o que poderia esperar da vida. Posso morrer[72]:

69. Crisipo, in Plutarco, *Das noções comuns contra os estoicos*, 1062 a, in *Les Stoïciens*, éd. É. Bréhier, p. 140.

70. Sêneca, *Cartas*, 74, 27; cf. J. Kristeva, *Les Samouraïs*, Paris, 1990, p. 380: "O círculo perfeito, quer seja pequeno ou grande, é feliz porque é justo".

71. Marco Aurélio, *Meditações*, XI, 1, 1.

72. Sêneca, *Cartas*, 12, 9; 101, 10.

No momento de ir dormir, falamos da alegria e do regozijo: "Eu vivi, cumpri a carreira que me assinalou a fortuna". Se um deus nós dá o dia seguinte a mais, recebemo-lo com regozijo. É plenamente feliz, tem a tranquila possessão de si mesmo, quem espera o dia seguinte sem inquietude. Todo aquele que se diz "Eu vivi" vive cada dia como um benefício inesperado.
Apressa-te para viver e considera cada dia uma vida acabada [...] Aquele para o qual cada dia a sua vida foi completa possui a paz da alma.

Vê-se, assim, como esse exercício conduz a olhar o tempo e a vida de maneira totalmente diferente, e chega a uma verdadeira transformação do presente. Isso é tanto mais interessante de constatar quanto, nessa marca espiritual, epicurismo e estoicismo se encontram em mais de um ponto.

No epicurismo[73] há também uma concentração em si e uma tomada de consciência de si ligadas a uma ascese que consiste em limitar os próprios desejos àqueles naturais e necessários que assegurem à carne, isto é, ao indivíduo, um prazer estável. Aristóteles[74] teria dito: "Sentir que se vive é um prazer". Mas viver é precisamente sentir. É necessário dizer: "Sentir que se sente é um prazer". Há, para Epicuro, uma espécie de tomada de consciência por si mesmo do ser senciente, que é precisamente o prazer filosófico, o puro prazer de existir.

Mas, para atingir essa consciência de si, é necessário ainda uma vez separar o eu do que lhe é estranho, isto é,

73. Sobre o presente no estoicismo e no epicurismo, cf. P. Hadot, "Le présent seul est notre bonheur", in *Diogène*, 133: 58-81, jan.-mar. 1986.

74. *Ética a Nicômaco*, IX, 1170 b 1.

não as paixões provocadas pelo corpo, mas as paixões provocadas pelos desejos vãos da alma. E tornamos a encontrar aqui ainda a concentração no presente, pois, se nos deixarmos arrastar e perturbar pela expectativa e pela esperança do futuro, é que a alma pensa no passado e no futuro[75], porque ela não é cerceada pelos desejos que não são nem naturais nem necessários, por exemplo a perseguição de riquezas e de honras que só pode ser satisfeita por um longo esforço, tão penoso quanto incerto[76]:

> *Os insensatos vivem à espera de bens futuros. Sabendo que são incertos, são consumidos pela ansiedade e pelo medo. E, mais tarde — é o pior de seus tormentos —, apercebem-se de que foi inutilmente que se apaixonaram pelo dinheiro, pelo poder ou pela glória. Pois eles não retiraram nenhum prazer de todas essas coisas cuja esperança que os tinha inflamado e pela conquista das quais trabalharam tão penosamente.*
> *A vida do insensato é ingrata e inquieta. Ela se rói completamente pelo futuro.*

Os epicuristas admitem que se pode proporcionar um prazer estável, mas apenas na medida em que o que é do passado o "reatualiza"[77]. É assim que Epicuro[78] escreve que suas dores físicas são atenuadas pela lembrança dos raciocínios filosóficos discutidos com seus discípulos, o que pode significar, por outro lado, não somente que a lembrança do prazer passado lhe proporciona um prazer presente, mas que os raciocínios filosóficos que rememora lhe permitem também superar seu sofrimento.

75. D. L., X, 137; cf. J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 135.
76. Cícero, *Dos termos extremos...*, I, 18, 60; Sêneca, *Cartas*, 15, 9.
77. Cf. J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 135.
78. D. L., X, 22; cf. Balaudé, p. 128.

Como para os estoicos, o exercício espiritual fundamental consiste, para os epicuristas, em concentrar-se no presente, isto é, na consciência do eu no presente, e em evitar projetar seus desejos sobre o futuro. O presente basta para a felicidade, pois permite satisfazer os desejos mais simples e mais necessários, aqueles que proporcionam um prazer estável. É esse um dos temas favoritos do poeta Horácio[79]:

> *Que a alma, feliz no presente, recuse inquietar-se com o que virá em seguida.*
> *O presente, sonho para bem dispor, de um espírito sereno.*
> *Todo o restante levado como um rio.*

Como para os estoicos, esse exercício está, por outro lado, estreitamente ligado ao pensamento da morte. É ele que dá seu valor a cada instante e a cada dia da vida. Eis por que é necessário viver cada momento como se fosse o último[80]:

> *Enquanto falamos, o zeloso tempo fugiu, colhe então o dia, sem te fiar no amanhã!*
> *Convence-te de que cada novo dia que se leva será para ti o último. Então, é com gratidão que hás de receber cada hora inesperada.*

"Com gratidão", porque cada instante se manifesta, na perspectiva da morte, como um dom maravilhoso, como uma graça inesperada, em sua unicidade[81]:

79. Horácio, *Odes*, II, 16, 35, e III, 29, 33.
80. Id., ibid., I, 11, 7; *Epístolas*, I, 4, 13.
81. Filodemo, *Da morte*, 37, 20, in M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Napoli, 1983, pp. 181 e 215-216.

Receber, reconhecendo todo o seu valor, cada momento do tempo que se acresce, como se chegasse por uma chance maravilhosa e incrível.

Deve-se tomar consciência do esplendor da existência[82]; a maior parte dos homens são inconscientes e consomem-se em desejos vãos, que ocultam sua própria vida. Sêneca, o estoico[83], dissera: "Enquanto se espera viver, a vida passa". Ele parece assim fazer eco a esta sentença epicurista[84]:

Só se vive uma vez, duas vezes não é permitido. Portanto, é necessário que não durmamos por toda a eternidade, mas, tu, que não és senhor do amanhã, tu ainda mandas a alegria para o dia seguinte. A vida, contudo, se consome em vão nessas esperas e cada um de nós morre sem ter jamais usufruído a paz.

Como o estoico, o epicurista encontra a perfeição no momento presente. Para ele, o prazer desse momento não tem necessidade de durar para ser perfeito. Um único instante de prazer é tão perfeito quanto uma eternidade de prazer[85]. Epicuro é aqui o herdeiro da teoria aristotélica do prazer[86]. Para Aristóteles, da mesma maneira que o ato de ver é completo e acabado — em sua especificidade — em cada momento de sua duração, o prazer também é em cada momento especificamente acabado. O prazer não é

82. Sobre a paz fundada na identidade do ser, do ser-se, da ipseidade e do sentir-se existir, cf. a bela página de M. Hulin, *La Mystique sauvage*, p. 237.

83. Sêneca, *Cartas*, I, 1-3.

84. *Sentenças vaticanas*, § 14, in J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 210.

85. *Máximas capitais*, XIX, Balaudé, p. 202; Cícero, *Dos termos extremos...*, I, 19, 63; II, 27, 87.

86. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 3, 1174 a 17 ss. Cf. H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, pp. 188 ss.

um movimento que se desenrola no tempo, não depende da duração. É uma realidade em si que não se situa na categoria do tempo. Do prazer epicurista, como da virtude estoica, pode-se dizer que sua quantidade e sua duração em nada mudam sua essência: um círculo é um círculo quer seja imenso ou minúsculo. Eis por que esperar do futuro um aumento do prazer é ignorar a própria natureza do prazer. Só há verdadeiro prazer estável e pacificador para quem sabe limitar-se ao que pode alcançar no momento presente, sem deixar-se arrastar pela volúpia desmedida dos desejos. Virtude estoica e prazer epicurista são, assim, perfeitos e acabados em cada momento. Como o estoico, o epicurista pode dizer com Horácio[87]: "Senhor de si e feliz é quem pode dizer a cada dia: Eu vivi". "Eu vivi" porque eu conheci a atemporalidade do prazer, a perfeição e o valor absoluto do prazer estável; "eu vivi", também porque tomei consciência da atemporalidade do ser. Nada poderá impedir, com efeito, que eu esteja no ser, que eu tenha chegado ao prazer de me sentir existir[88]. A meditação epicurista da morte é destinada simultaneamente a fazer tomar consciência do valor absoluto da existência e do nada da morte, a proporcionar o amor da vida e a suprimir o medo da morte[89]: "É uma e a mesma coisa o exercício do bem viver e o exercício de bem morrer". Bem morrer é compreender que a morte enquanto não-ser, nada é para nós, mas é também regozijar-se a cada instante por ter chegado a ser e saber que a morte não pode diminuir em nada a plenitude do prazer de ser. Como

87. Horácio, *Odes*, III, 29, 42.

88. C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", in id., *Studi e saggi di filosofia antica*. Padova, 1973, p. 364.

89. Epicuro, *Carta a Meneceu*, § 126, Balaudé, p. 193.

bem notou C. Diano, por trás da ideia segundo a qual a morte nada é para mim, há uma intuição ontológica profunda: o ser não é o não-ser, não há passagem do ser ao nada. Wittgenstein[90] pensa em Epicuro quando escreve:

A morte não é um evento da vida. A morte não se vive. Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente.

Percebe-se aqui que Espinosa[91] não tinha razão, em certo sentido, ao opor a meditação da morte à meditação da vida. Elas são, com efeito, inseparáveis uma da outra, são, no fundo, idênticas, e condição indispensável da tomada de consciência de si. Desse ponto de vista também, não se terá razão em opor radicalmente o exercício da morte em Platão, por um lado, e entre estoicos e epicuristas, por outro. Pois, de um lado e de outro, trata-se sempre, graças ao pensamento da morte, de uma tomada de consciência de si, visto que, de uma maneira ou de outra, o que pensa sua morte se pensa na atemporalidade do espírito ou na atemporalidade do ser. Pode-se dizer que, em certo sentido, um dos exercícios filosóficos mais fundamentais é o exercício da morte.

Concentração em si e exame de consciência

Na perspectiva da filosofia vivida que acabamos de expor, tomar consciência de si é um ato essencialmente ético, graças ao qual se transforma a maneira de ser, de viver e

90. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311 [N. do T.: vali-me da tradução brasileira.].

91. Espinosa, *Ética*, IV, proposição 67.

de ver as coisas. Ter consciência de si é ter consciência do estado moral no qual se encontra. É o que a tradição da espiritualidade cristã denomina exame de consciência, prática muito disseminada nas escolas filosóficas da Antiguidade[92]. Essa prática enraíza-se, em primeiro lugar, no simples fato de que o início da filosofia, em todas as escolas, é a tomada de consciência do estado de alienação, de dispersão, de infelicidade, no qual alguém se encontra antes de converter-se à filosofia. Ao princípio epicurista[93]: "O conhecimento do erro é o início da salvação", responde o princípio estoico[94]: "O ponto de partida da filosofia [...] é a consciência de sua própria fragilidade". Mas não se trata somente de pensar nas próprias faltas, trata-se também de constatar os progressos realizados.

Em relação aos estoicos, sabemos que o fundador da escola, Zenão, recomendava ao filósofo que examinasse seus sonhos, para se dar conta dos progressos da alma, o que permite supor uma prática de exame de consciência[95]:

Ele pensava que cada um poderia, graças a seus sonhos, tomar consciência dos progressos que fazia. Esses progressos serão reais caso não se veja mais em sonho vencido por alguma paixão vergonhosa, ou ainda consentindo com uma coisa má ou injusta ou mesmo cometendo-a, mas as faculdades de representação e de afetividade da alma, suavizadas pela razão,

92. Cf. H. Jaeger, "L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme", in *Numen*, 6: 175-233, 1959, e *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 2, 1961, cols. 1792-1794; I. Hadot, *Seneca...*, pp. 66-71.

93. Sêneca, *Cartas*, 28, 9; citando um texto epicurista.

94. Epiteto, *Conversações*, II, 11, 1.

95. Plutarco, *Como perceber que se progride na virtude*, 82 f.

resplandecem como num oceano diáfano de serenidade que nenhuma vaga vem perturbar.

Platão[96], como vimos, já constatara que os sonhos permitem desvelar o estado da alma. O tema reaparecerá na espiritualidade cristã[97].

Embora não seja atestado explicitamente nos textos, pode-se legitimamente supor que o exame de consciência tenha sido praticado na escola epicurista, pois ele é quase inseparável da confissão e da correção fraternal nela valorizadas.

Encontra-se um traço disso no século II a.C., na *Carta a Arísteas*[98], que afirma ser um dever do bom rei divulgar todos os seus feitos e gestos do dia, para corrigir o que porventura tenha feito de mal.

No início da era cristã, o neopitagorismo retoma em sentido moral os exercícios de memória que praticavam os antigos pitagóricos, como se vê nos *Versos dourados*[99]:

Não deixa o sono cair sobre teus olhos lassos
Antes de ter pesado todos os atos do dia:
Em que falhei? Que fiz, qual dever omiti?
Começa por aí e prossegue o exame: após o que
Condena o malfeito, alegra-te pelo bem.

96. *República*, IX, 571 d.

97. Evágrio, o Pôntico, *Tratado prático do monge*, §§ 54-56; cf. F. Refoulé, "Revês et vie spirituelle d'après Évrage le Pontique", in *Supplément de la Vie Spirituelle.* 59: 470-516, 1961.

98. *Carta a Aristeas*, § 298; cf. I. Hadot, Seneca..., pp. 68-69. Trata-se de um texto de origem judaica do século II a.C., influenciado pela filosofia grega.

99. Porfírio, *Vida de Pitágoras*, § 40. Epiteto, *Conversações*, III, 10, 3 (tradução Souilhé).

Essa passagem dos *Versos dourados* será depois frequentemente citada ou evocada, em apoio da prática do exame de consciência, pelos estoicos como Epiteto, por um filósofo independente como Galeno e sobretudo pelos neoplatônicos, como Porfírio e Jâmblico, que descrevem a vida das comunidades pitagóricas como o modelo ideal da vida filosófica. O médico Galeno[100], independente de toda escola filosófica, preocupado em cuidar não só dos corpos mas também das almas, vincula o exame de consciência à direção espiritual. Aconselhava que se deveria deixar advertir por suas faltas por um homem mais velho e experimentado e também examinar-se a si mesmo, pela manhã e à tarde.

Sêneca[101] afirma que ele mesmo pratica esse exercício e que nisso segue o exemplo de um filósofo de inspiração neopitagórica, Sextio, que vivia no tempo de Augusto:

É necessário pedir a cada dia à alma a apresentação das contas. É o que fazia Sextio: após a jornada, uma vez tendo se retirado a seu quarto, interrogava sua alma: "De qual mal te curaste hoje? Qual vício combateste? Em que melhoraste?" Existe algo mais belo do que escrutar toda uma jornada? Qual sono se segue a esse exame, que é tranquilo, profundo e livre, quando o espírito é elogiado ou advertido, quando ele se faz o observador e o juiz secreto de seus próprios costumes! Uso esse poder e a cada dia defendo minha causa diante de mim mesmo. Quando se levantou a luz e minha mulher, já habituada à minha maneira de agir, se

100. Galeno, *Do diagnóstico e do tratamento das paixões próprias da alma de cada um*, in Galeno, *L'Âme et ses passions*, Éd. et trad. V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, Paris, 1995, p. 23.

101. Sêneca, *Da cólera*, III, 36, 1-3; P. Rabbow, *Seelenführung*... (citado p. 24, nota 9), pp. 180-181.

matou, examino toda a minha jornada e meço meus atos e ditos; não escondo nada, não perco nada.

Sêneca desenvolve alhures esta comparação com o procedimento judiciário[102]: "Faze a função de acusador de ti mesmo, depois de juiz, em último lugar de advogado". Vê-se aparecer aqui a noção de "tribunal interior" da consciência, que se encontrará entre outros em Hiérocles[103] ao comentar os *Versos dourados* pitagóricos, o "tribunal interior" de que falará Kant[104] ao observar, a esse propósito, que, nessa situação de juiz de si mesmo, o eu se desdobra em um eu inteligível, que se dá a si mesmo a sua própria lei, pondo-se em um ponto de vista universal, e em um eu sensível e individual. Reencontramos aqui ainda o desdobramento implicado na ascese e na tomada de consciência de si. O eu identifica-se aqui com a Razão imparcial e objetiva.

Pode-se supor que o exame algumas vezes era praticado por escrito, quando se vê Epiteto[105] aconselhar a que se observe exatamente a frequência dos erros, se se encoleriza todos os dias ou a cada dois, três ou quatro dias[106].

Mas o exame de consciência não se perde habitualmente nessas minúcias. Ao contrário, é muito menos um balanço, positivo ou negativo, do estado da alma do que um meio de restabelecer a consciência de si, a atenção a si,

102. Sêneca, *Cartas*, 28, 10.
103. Hiérocles, *In Aureum [...] Carmen Commentarius*. XIX, (40-44), Éd. F. Köhler, Stuttgart, 1974, pp. 80, 20; *Commentarius sur les Vers d'or*, p. 222, trad. M. Meunier.
104. Kant, *Métaphysique des mœurs, II. Premiers Principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, I, 1, § 13, trad. A. Renaut, Paris, 1994, t. II, p. 295.
105. Epiteto, *Conversações*, II, 18, 12.
106. I. Hadot, *Seneca...*, p. 70; P. Rabbow, *Seelenführung...*, p. 182.

o poder da razão. Constata-se, por exemplo, em Marco Aurélio[107], que se exorta a si mesmo a preparar-se para as dificuldades que encontrará com os outros homens e recorda-se das regras de vida fundamentais que regem as relações com o outro. Da mesma maneira Galeno[108] recomenda, no momento de levantar-se e antes de executar as atividades do dia, que se pergunte se é melhor viver na escravidão das paixões ou, ao contrário, utilizar o raciocínio em todas as coisas. Epiteto[109], também, aconselha a que se examine pela manhã para recordar-se não só do progresso que se deve fazer, mas dos princípios que devem guiar a ação:

> *Pela manhã, tão logo te levantes, pergunta-te: "O que me resta fazer para conquistar a impassibilidade e a ausência de perturbação? O que eu sou? Um corpo? Uma fortuna? Uma reputação? Nada disso. Mas o quê? Sou um ser racional?" Então, o que se exige de tal ser? Repassa no espírito tuas ações: "O que negligenciei em relação ao que conduz à felicidade? O que fiz de contrário à amizade, às obrigações da sociedade, às qualidades do coração? Que dever omiti nesses assuntos?"*

Entreveem-se mesmo perspectivas ainda maiores, quando Epiteto[110], exortando o filósofo a saber viver apenas consigo mesmo, lhe dá o exemplo de Zeus, que, quando estava só após a conflagração periódica do universo, e antes do início de um novo período cósmico, "descansa em si mesmo, reflete sobre a natureza de seu próprio

107. Marco Aurélio, *Meditações*, II, 1.
108. Galeno, *Do diagnóstico...*, p. 19.
109. Epiteto, *Conversações*, IV, 6, 34.
110. Id., ibid., III, 13, 6.

governo e entretém-se com pensamentos dignos dele". Assim continua Epiteto:

> *Também nós devemos conversar com nós mesmos, saber passar sem os outros, não nos enredar pela maneira de ocupar nossa vida, devemos refletir sobre o governo divino, sobre nossas relações com o restante do mundo, considerar qual foi até hoje nossa atitude em face dos acontecimentos, qual é ela agora, quais são as coisas que nos afligem, como também podemos remediar isso, como se pode extirpá-las.*

Aqui o exame de consciência aparece como parte de um exercício muito mais vasto que o da meditação. O movimento de concentração em si e de atenção a si está estreitamente ligado a um movimento inverso, o de dilatação e expansão pelo qual seu eu se repõe na perspectiva do Todo, de sua relação com o restante do mundo e com o destino que se manifesta nos acontecimentos.

A relação com o cosmos e a expansão do eu

A expansão do eu no cosmos

Vimos como um dos exercícios espirituais recomendados por Platão consistia em uma espécie de dilatação do eu na totalidade do real. A alma deve "tender incessantemente a abraçar, em seu conjunto e em sua totalidade, as coisas divinas e as humanas", "contemplar todos os tempos e todos os seres"[111]. Desse modo a alma se estende, de alguma maneira, para a imensidão, "caminha pelo espaço e governa todo o Universo"[112], enquanto o corpo continua apenas a habitar a cidade:

> *O pensamento, considerando inane e sem valor todas as coisas merecedoras apenas de desdém, paira acima de tudo, sondando os abismos da terra e medindo sua superfície, contemplando os astros para além do céu, a perscrutar a natureza em universal e cada ser em sua totalidade, sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa a seu lado*[113].

A contemplação aristotélica da natureza, indo do olhar amoroso voltado para a natureza ao prazer maravilhoso que proporcionam as obras da Natureza, provoca a mesma elevação de pensamento.

Há igualmente uma expansão do eu no cosmos entre os epicuristas; ela proporciona a volúpia de mergulhar no infinito. O mundo que vemos é, para o epicurista, apenas um dos mundos inumeráveis que se estendem no espaço infinito e no tempo infinito[114]:

> *É nos espaços inumeráveis, infinitos, que o espírito alça seu voo e abre-se para percorrê-los em todas as direções, de modo que jamais veja termo algum, nenhum limite no qual possa deter-se.*
> *Visto que o espaço se estende ao infinito para além das muralhas deste mundo, o espírito procura saber o que se encontra nesta imensidão na qual pode mergulhar seu olhar tão longe quanto possa, e na qual possa voar com um voo livre e espontâneo.*
> *As muralhas do mundo se desvanecem. Vejo no imenso vazio nascer as coisas [...] A terra não me impede de distinguir*

111. *República*, VI, 486 a. Sobre esse tema, cf. P. Hadot, "La terre vue d'en haut et le voyage cosmique", in J. Schneider et Monique Léger-Orine, *Frontières et conquête spatiale. La philosophie à l'épreuve*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 31-40.

112. *Fedro*, 246 b-c.

113. *Teeteto*, 173 e.

114. Cícero, *Da natureza dos deuses*, I, 21, 54; Lucrécio, *Da natureza*, II, 1044-1047, e III, 16 e 30.

tudo o que, sob os meus pés, realiza no vazio. Ante esse espetáculo, sinto-me tomado por um frêmito de prazer divino.

Notemos de passagem que, como pensam alguns historiadores, não será necessário esperar Copérnico para que "as muralhas do mundo se desvaneçam" e para que se passe do "mundo fechado ao universo infinito"[115].

Como a consciência da existência, a contemplação epicurista da natureza é uma elevação à atemporalidade, como diz uma sentença epicurista[116]:

Lembra-te de que tu, nascido mortal e tendo recebido uma vida limitada, tu, contudo, te elevaste, graças à ciência da natureza, até a eternidade, e que viste infinitas coisas, as que serão e as que são.

Entre os estoicos, há também um exercício de expansão do eu, e essa expansão se faz, igualmente, no infinito, porém não mais no infinito dos universos inumeráveis, pois para eles o mundo é finito e único, mas na infinitude do tempo, no seio do qual se repete eternamente o mesmo desenrolar de acontecimentos que constitui o mundo. O eu mergulha na totalidade do mundo, da qual experimenta com alegria já que é parte integrante[117]:

Diz-nos antes quão natural é ao homem estender seu pensamento no infinito. Ele não admite limites senão aqueles que são comuns com o próprio Deus [...] Sua pátria é a que encerra por seu movimento circular o céu e o mundo [...]

115. Para retomar o título do livro de A. Koyré. *Du monde clos à l'univers infini.* Paris, 1973 [*Do mundo fechado ao universo infinito*, tradução de Donaldson M. Garschagen, São Paulo/Rio de Janeiro, Edusp/Forense Universitária, 1979].

116. *Sentenças vaticanas*, 10, Balaudé, p. 210.

117. Sêneca, *Cartas*, 102, 21; *Questões naturais*, I; Prólogo, 12; Marco Aurélio, *Meditações*, XI, 1, 3; VII, 47, 1; X, 17.

A alma atinge a plenitude e o acabamento da felicidade que pode atingir a condição humana quando ganha as alturas e chega ao interior do seio da natureza [...] ela se apraz em planar no meio dos astros [...] Tendo chegado ao alto, ela se alimenta e avulta dele: liberta de seus entraves, regressa à sua origem.

A alma percorre o mundo inteiro e o vazio que o rodeia e sua forma, e estende-se na infinitude do tempo infinito e abraça e concebe o renascimento periódico do tempo.

Abraçar pelo olhar os cursos dos astros como se eles te dominassem com suas revoluções e constantemente pensar as transformações dos elementos uns nos outros. Tais representações purificam as manchas da vida terrestre.

Constantemente imaginar a totalidade do mundo e a totalidade da realidade.

Na tradição platônica, na qual domina a memória da *República*, do *Fedro* e do *Teeteto*, o voo da alma nos espaços cósmicos é um tema muito frequente[118]:

Aspirando a uma vida de paz e de serenidade, eles complementam a natureza e tudo o que se encontra nela [...] eles acompanham pelo pensamento a lua, o sol, as evoluções dos outros astros errantes ou fixos; seus corpos permanecem sem dúvida sobre a terra, mas eles dão asas às suas almas, porquanto, elevando-se no éter, elas observam as potências que aí se encontram, como convém a homens que se tornaram cidadãos do mundo.

O astrônomo Ptolomeu, no qual se encontram ecos das doutrinas platônica, estoica e aristotélica, exprime também, em um epigrama que lhe é atribuído com alguma verossimi-

118. Fílon de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, § 45.

lhança, a impressão que experimenta ao unir-se à vida divina, quando voa pelo pensamento nos espaços celestes[119]:

> *Eu o sei, sou mortal e não duro senão um dia. Mas quando acompanho, em seu curso circular, as filas rápidas dos astros, meus pés não tocam mais a terra, vou à presença do próprio Zeus me fartar de ambrosia como os deuses.*

Em todas as escolas que o praticam, esse exercício de pensamento e de imaginação consiste, finalmente, para o filósofo, em tomar consciência de seu ser no Todo, como ponto minúsculo e de frágil duração, mas capaz de dilatar-se no campo imenso do espaço infinito, e de colher em uma única intuição a totalidade da realidade. O eu há de experimentar, assim, um duplo sentimento, o da pequenez, ao ver sua individualidade corporal perdida no infinito do espaço e do tempo, e o de sua grandeza, ao experimentar seu poder de abraçar a totalidade das coisas[120]. Pode-se dizer que se trata aí de um exercício de desligamento, de distanciamento, destinado a nos ensinar a ver as coisas com imparcialidade e objetividade. É o que os modernos denominarão o ponto de vista de Sírio. Renan[121] escreverá em 1880:

> *Quando se põe no ponto de vista do sistema solar, nossas revoluções mal têm a amplitude de movimentos do átomo. Do ponto de vista de Sírio, ainda menos.*

Inútil dizer que essa visão racional e universal nada tem a ver com o pretenso transe do xamã.

119. Tradução A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, T. I, Paris, 1944, p. 317; *Antologia palatina*, IX, 577.
120. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 195-198.
121. E. Renan, *Œuvres complètes*, T. II, Paris, 1948, p. 1037.

O olhar do alto

Das alturas às quais se eleva pelo pensamento, do alto o filósofo lança um olhar à terra e aos homens e os julga por seu justo valor. Como diz um texto de filosofia chinesa[122]: "Ele vê as coisas à luz do Céu". A visão da totalidade do ser e do tempo, da qual fala a *República* de Platão, conduz a que se despreze a morte. E, no *Teeteto*, para o filósofo que percorre toda a vastidão do real, todos os negócios humanos são mesquinharias e nada, e ele considera bem pequenas as posses dos homens, ele que está habituado[123] "a abraçar com o olhar a terra inteira".

Esse tema é reencontrado no famoso *Sonho de Cipião*, no qual Cícero narra como Cipião Emiliano viu aparecer em sonho seu avô Cipião, o Africano. Transportado então para a Via Láctea donde contempla todo o universo, ele vê do alto a terra que lhe parece como um ponto, de modo que tem vergonha das pequenas dimensões do Império romano. Seu avô o faz observar a existência de vastas extensões desérticas, para fazê-lo sentir como é minúsculo o espaço no qual pode estender-se o renome ao qual se atribui tanto valor[124].

Sob a influência de uma fonte neopitagórica, Ovídio[125], no fim das *Metamorfoses*, põe estas palavras na boca de Pitágoras:

122. Fong Yeou-Lan, *Précis de philosophie chinoise*, Paris, 1952, p. 128.
123. *Teeteto*, 174 e.
124. Cícero, *República*, VI, 9, 9. Veja-se A.-J. Festugière. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, T. II, Paris, 1944, pp. 441-459.
125. Ovídio, *Metamorfoses*, XV, 147 ss. [*Metamorfoses*, in Maria da Glória Novak (org.), *Poesia lírica latina*, 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1992].

Quero encontrar meu caminho entre os astros supremos, quero abandonar a terra, moradia inerte; quero me fazer levar pelas nuvens [...] do alto eu veria os homens errando ao acaso e tremendo, por falta de razão, ante a ideia da morte.

Os epicuristas e os estoicos recomendam também essa atitude. Do alto das regiões serenas, Lucrécio[126] volta seu olhar para os homens e os vê "errar por um lado e outro e procurar ao acaso o caminho da vida". Para Sêneca[127], a alma do filósofo, transportada para o meio dos astros, lança do alto do céu um olhar à Terra, que lhe parece um ponto. As guerras por fronteiras que os homens fazem entre si parecem ridículas, e as tropas que invadem os territórios são apenas formigas que combatem num espaço estreito.

É isso o que pensa o cínico Menipo na brilhante narração de Luciano intitulada *Icaromenipo*, quando, tendo chegado à lua, vê os homens brigar estupidamente pelos limites de um país e os ricos orgulhar-se de suas terras que, diz ele, não são maiores que um átomo de Epicuro. Ele também, ao ver do alto os homens, compara-os a formigas. Em outra obra, intitulada *Caronte*, o barqueiro dos mortos, Caronte, olha de uma altura vertiginosa a vida dos homens sobre a Terra e a loucura de suas ações, e as examina pensando que logo os homens morrerão.

Precisamente, não é indiferente que esse observador seja o barqueiro dos mortos. Olhar do alto é olhar as coisas na perspectiva da morte. Nos dois casos, olham-se as coisas com afastamento, distância, recuo, objetividade, tais quais são em si mesmas, repondo-as na imensidão do

126. Lucrécio, *Da natureza*, II, 8.
127. Sêneca, *Questões naturais*, I, Prólogo, 7-10.

universo, na totalidade da natureza, sem lhes acrescentar os falsos valores que emprestam a elas nossas paixões e as convenções humanas. O olhar a partir do alto muda nossos juízos de valor sobre as coisas. O luxo, o poder, a guerra, as fronteiras, os cuidados da vida cotidiana tornam-se ridículos.

Vê-se, a tomada de consciência de si, quer seja no movimento de concentração em si ou no movimento de expansão para o Todo, requer sempre o exercício da morte, que é, de alguma maneira, desde Platão, a essência da filosofia.

A física como exercício espiritual

Já falamos do exercício espiritual da física[128]. A expressão soa estranha a nossos ouvidos modernos, mas corresponde exatamente à representação que se fez tradicionalmente da física na filosofia antiga, ao menos a partir de Platão.

De maneira geral, a física antiga não pretende propor um sistema de natureza totalmente rigoroso em todos os detalhes. Há, indiscutivelmente, alguns princípios gerais de explicação, por exemplo, a oposição entre a escolha do melhor e a necessidade, no *Timeu*, ou o vazio e os átomos, em Epicuro; há também uma visão global do universo. Mas para a explicação de fenômenos particulares o filósofo antigo não pretende alcançar a certeza; ele se contenta em propor várias ou uma única explicação verossímil ou razoável, que lhe satisfazem o espírito ou lhe

128. Cf. acima p. 200.

proporcionam prazer. A propósito dos metais, Platão faz esta observação[129]:

Não é nada difícil explicar as outras substâncias desse tipo (de metais), sempre de acordo com o mito verossímil; esse tipo de narração dá a todo homem que se entrega a um prazer sem remorso, à guisa de recreação, pondo de lado os discursos relativos às realidades que sempre são e considerando a verossimilhança das coisas sujeitas ao devir, a possibilidade de pôr em sua vida um momento de recreação moderada e razoável.

Aqui, como sempre, é necessário ter em conta a ironia platônica, que simula não levar a sério o que lhe está no coração; mas não resta dúvida que Platão considera que as coisas naturais, produzidas pelos deuses, por fim, escapam a nosso conhecimento. De maneira geral, pode-se dizer que os escritos da Antiguidade que se reportam à física não são tratados nos quais, de uma vez por todas, seria exposta uma teoria definitiva e sistemática dos fenômenos físicos examinados por si mesmos. Sua finalidade é outra. Ensina-se a tratar os fenômenos de maneira metódica, caso de Aristóteles, ou a consagrar-se ao que Epicuro denomina o exercício (*energêma*) contínuo da ciência da natureza (*physiologia*), exercício, diz ele[130], "que conduz ao ponto mais alto a serenidade nesta vida", ou, ainda, a elevar o espírito pela contemplação da natureza.

Esse exercício tem finalidade moral, cuja tônica é diferente, sem dúvida, nas diversas escolas, mas que é sempre

129. *Timeu*, 59 c-d. Cf. J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, Berlin, 1962, p. 110.

130. Epicuro, *Carta a Heródoto*, 36, Balaudé, p. 152.

reconhecida. Isso já é verdadeiro no *Timeu*. Platão[131] convida a alma humana a imitar, no movimento de seus pensamentos, a alma do mundo e a atingir, assim, o objetivo da vida humana. Para Aristóteles, a prática da investigação leva a alegria à alma e fá-la atingir assim a felicidade suprema da vida: muitas vezes o filósofo atingirá apenas o verossímil, o *eulogon*, o que não satisfaz o espírito, mas lhe proporciona uma alegria[132]. Para Epicuro, o exercício da ciência da natureza liberta do medo dos deuses e do temor da morte.

É em um texto de Cícero, inspirado pela filosofia da Nova Academia, que se encontrará talvez a melhor descrição da física concebida como exercício espiritual. Como bom discípulo de Arquesilau e de Carneada, ele começa por retomar as reflexões platônicas sobre as incertezas ligadas ao conhecimento da natureza, e notadamente sobre as dificuldades da observação e da experimentação. Mas as investigações físicas não têm menos uma finalidade moral[133]:

Não penso que seja necessário renunciar às questões dos físicos. A observação e a contemplação da natureza são uma espécie de alimento natural para as almas e os espíritos. Nós nos corrigimos, ampliamos (leio latiores*), olhamos do alto as coisas humanas e, contemplando as coisas superiores e celestes, desprezamos nossas coisas humanas, como mesquinhas e estreitas. A investigação das coisas que são as maiores e ao mesmo tempo as mais obscuras nos dá prazer: se, nessa investigação, alguma coisa de verossímil se nos apresenta, nosso espírito é tomado por um nobre prazer humano.*

131. *Timeu*, 90 a.

132. J.-M. Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie*, Paris, 1944, p. 71.

133. Cícero, *Lucullus*, 41, 127.

No início de suas *Questões naturais*, Sêneca[134] também vê na elevação da alma a principal justificação da física:

> *Contemplar essas coisas, estudá-las, consagrar-se a elas, absorver-se nelas, não é exceder a condição mortal e ter acesso a uma condição superior? Qual proveito, tu me dizes, poderás tirar de teus estudos? Se não por outra coisa, certamente por isso: saberei que tu és pequeno, quando eu tomar a medida de Deus.*

Além disso, acompanhada ou não de um esforço de explicação racional, a contemplação da natureza tem uma significação existencial. É a maior felicidade na Terra, segundo o poeta Menandro[135], talvez influenciado por Epicuro:

> *A maior felicidade, a meus olhos [...] antes de retornar bem rápido de onde vimos, é ter contemplado sem perturbação seres augustos: o Sol que brilha sobre todos, os astros, a água, as nuvens, o fogo. Viva-se cem ou alguns anos, sempre o mesmo espetáculo se oferece a nós e jamais se verá outro que seja mais digno de homenagem.*

Trata-se aqui de uma tradição constante na filosofia antiga: o que confere sentido e valor à vida humana é a contemplação da Natureza, e é graças a essa contemplação que cada dia é uma festa para o homem bom[136].

É no estoicismo que o exercício da física ganha todo seu valor. Mais que de qualquer outra coisa, o estoico tem consciência de estar a cada instante em contato com o

134. Sêneca, *Questões naturais*, I, Prol. 17.
135. Tradução de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, pp. 165 e 169.
136. Plutarco, *Da tranquilidade da alma*, 477 c-e.

universo inteiro. É que, em cada acontecimento presente, o universo inteiro está implicado[137]:

> *O que quer que te aconteça estava para ti preparado desde a eternidade, e a urdidura das causas desde o tempo infinito havia entretecido tua substância com sua ocorrência.*
> *Deves conformar-te com o que te acontece, por duas razões: primeira, porque foi feito para ti, prescrito para ti e, de certo modo, se relacionava contigo desde o alto, na urdidura das causas mais veneráveis.*
> *Tudo o que te acontece estava, desde o início, determinado e urdido para ti desde o Todo.*

Assim, a concentração do eu no presente e a dilatação do eu no cosmos realizam-se em um único instante. Como o diz Sêneca[138]:

> *Ele gozava do presente sem depender do que ainda não existe [...] Ele é sem esperança e sem desejo, não se lança para um objetivo problemático, pois se satisfaz com o que possui. Ele não se satisfaz com pouca coisa, pois o que possui é o universo [...] Como Deus ele diz: "Tudo é para mim".*

Em todo momento, ao encontrar-me ante cada acontecimento, estou em relação com todo o desenrolar passado e futuro do universo. E a escolha de vida estoica consiste precisamente em dizer "sim" ao Universo em sua totalidade, em querer que o que acontece aconteça como acontece. Marco Aurélio[139] diz ao Universo: "Temos o mesmo amor". Ora, é a física que faz compreender que tudo está

137. Marco Aurélio, *Meditações*, X, 5; V, 8, 12; IV, 26.
138. Sêneca, *Dos benefícios*, VII, 2 e 3, 3.
139. Marco Aurélio, *Meditações*, X, 21.

em tudo e que, como diz Crisipo[140], uma única gota de vinho pode misturar-se a todo o mar e estender-se ao mundo inteiro. O consentimento ao destino e ao Universo, renovado por ocasião de cada acontecimento, é a física praticada e vivida. Esse exercício consiste em pôr a razão individual em acordo com a Natureza, que é a Razão universal, isto é, em igualar-se ao Todo, a mergulhar no Todo[141], em não ser mais "homem", mas "Natureza". Essa tendência ao despojamento do homem é constante nas mais diversas escolas, desde Pirro que, como vimos, dizia que era difícil despojar o homem, até Aristóteles, para quem a vida segundo o espírito é sobre-humana, e até Plotino[142], para quem na experiência mística não se é mais "homem".

A relação com o outro

Ao longo de toda nossa apresentação das diferentes escolas filosóficas, encontramos o problema das relações do filósofo com os outros homens, seu papel na cidade, sua vida com os outros membros da escola. Reconhece-se, antes de tudo, a importância capital da direção espiritual[143]. Isso comporta dois aspectos: de uma parte a ação de educação moral em geral, de outra a relação que liga individualmente um mestre a um discípulo. Sob esses dois aspectos, a filosofia antiga é direção espiritual. Como dirá Simplício[144], no fim da história do pensamento antigo:

140. Plutarco, *Das noções comuns*, 37, 1078 e, in *Les Stoïciens*, Éd. E. Bréhier, p. 169.

141. Sêneca, *Cartas*, 66, 6.

142. Plotino, *Eneadas*, V, 3 (49), 4, 10, e VI, 7 (38), 34, 16-17.

143. I. Hadot, "The Spiritual Guide", in *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, New York, Ed. A. H. Armstrong, 1986, pp. 436-459.

144. Simplício, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXII, ligne 154, Éd. I. Hadot, Leyde, Brill, 1995.

Que lugar terá o filósofo na cidade? Será o de um escultor de homens e de um artesão que fabrica cidadãos leais e dignos. Ele não terá outro ofício além de purificar-se a si mesmo e purificar os outros para viver a vida conforme a natureza que convém ao homem; será o pai comum e o pedagogo de todos os cidadãos, seu reformador, seu conselheiro e seu protetor, oferecendo-se a todos para cooperar na realização de todo o bem, regozijando-se com os que têm felicidade, compadecendo-se dos que são afligidos e consolando-os.

No que concerne à educação moral geral, como já entrevimos, a filosofia tomou o partido da cidade. A cidade grega, como bem mostrou I. Hadot[145], preocupava-se especialmente com a formação ética dos cidadãos, como atesta, entre outros, o uso de erigir nas cidades estelas nas quais fossem gravadas as máximas da sabedoria délfica. Cada escola filosófica quis retomar à sua maneira essa missão educativa, seja, como entre os platônicos e os aristotélicos, agindo sobre os legisladores e os governantes, considerados os educadores da cidade, seja, como entre os estoicos, os epicuristas ou os cínicos, procurando converter os indivíduos por uma propaganda missionária que se dirigia a todos os homens, sem distinção de sexo ou de condição social.

A direção espiritual apresenta-se como um método de educação individual. Ela tem duplo fim. Trata-se, antes de tudo, de permitir ao discípulo tomar consciência de si, isto é, de seus defeitos e progressos. Esse era, segundo Marco Aurélio, o papel que teria desempenhado em sua vida o estoico Júnio Rústico[146]: "A compreensão de que devia

145. I. Hadot, "The Spiritual Guide", pp. 441-444.

146. Marco Aurélio, *Meditações*, I, 7, 1.

corrigir e cultivar meu caráter". Trata-se, depois disso, de ajudar o discípulo a fazer as escolhas particulares razoáveis na vida de todos os dias. Razoáveis, isto é, quanto possível boas, pois a maior parte das escolas concordam em reconhecer que, quando se trata de decidir pelas ações que não dependem inteiramente de nós, navegar, travar guerra, casar-se, ter filhos, não podemos esperar ter a certeza para que possamos agir, mas devemos fazer nossas escolhas conforme as probabilidades. Um conselheiro é, então, frequentemente indispensável.

P. Rabbow e I. Hadot[147] analisaram muito bem os métodos e as formas da direção espiritual individual cuja prática é atestada em quase todas as escolas filosóficas. Tal qual se nos revela nos *Diálogos* de Platão ou nas *Memoráveis* de Xenofonte, Sócrates pode ser considerado o modelo do diretor espiritual que, por seus discursos e sua maneira de ser, provoca um golpe ou um choque na alma daquele a quem se dirige, e obriga-o assim a pôr em questão a própria vida. Pode-se também qualificar com o mesmo termo a influência que Platão exerce sobre Díon de Siracusa e os conselhos morais e políticos que lhe concede. A tradição menciona, além disso, que Platão era atento ao caráter particular de cada um de seus discípulos. Ele teria dito a propósito de Aristóteles[148]: "Ele tem necessidade de rédea", e a propósito de Xenócrates: "Tem necessidade de espora". Ele repetia constantemente a Xenócrates, que era sempre severo e grave: "Sacrifica às Graças!"

147. P. Rabbow, *Seelenführung*, pp. 260-279; I. Hadot, "The Spiritual Guide", pp. 444-459.
148. D. L., IV, 6.

O próprio Platão apresenta, na *Carta VII*, os princípios que devem reger tanto a direção espiritual como a ação política[149]:

> *Quando se dão conselhos a um homem doente que segue uma má dieta, a primeira coisa a fazer para restituir-lhe a saúde é mudar seu modo de vida.*

É necessária uma mudança de vida para poder ser tratado. A quem aceita essa mudança de vida, podem-se dar alguns conselhos:

> *Com semelhantes sentimentos, sempre que alguém me consulta acerca de alguma questão vital, ou seja, sobre a posse de riqueza, ou os cuidados que devemos dar ao corpo e à alma, se seu modo de vida me parecer aceitável e que ele acolherá bem meus conselhos na matéria consultada, com a melhor boa vontade lhe direi o que penso, sem cingir-me a uma resposta superficial por mero desencargo de consciência.*

Reencontra-se aqui o princípio da ética do diálogo: só se pode dialogar com alguém que queira sinceramente dialogar. Não se deve constranger quem se recusa a mudar de modo de vida. Não se deve irritá-lo nem lisonjeá-lo, nem fazer-lhe vãs reprimendas nem ajudá-lo na satisfação de desejos que se desaprovam. E isso também vale para a cidade que se recusa a mudar de modo de vida. O filósofo poderá dizer que desaprova a depravação da cidade, se nisso houver alguma utilidade. Mas que não use de violência!

> *Quando não é possível assegurar a realização de um regime político melhor sem banir e sem matar homens, é melhor*

149. *Carta VII*, 330 c-331 a, trad. Brisson, pp. 176-177.

manter-se tranquilo e formular votos pelo seu bem pessoal e pelo da cidade.

Em relação aos cínicos, conhecemos alguns casos em que o mestre desaprova esse ou aquele discípulo humilhando-o ou repreendendo-o[150]. Da escola de Epicuro, temos preciosos testemunhos sobre a prática da direção espiritual, notadamente sob a forma epistolar. A prática da direção espiritual chegava a ser, nessa escola, o objeto de um ensinamento, como atesta o tratado de Filodemo[151] *Sobre a liberdade de palavra,* extraído das aulas dadas sobre o tema pelo epicurista Zenão[152]. A franqueza de linguagem do mestre aparece aí como uma arte definida como aleatória (estocástica), na medida em que ele deve ter em conta os momentos e as circunstâncias. O mestre deverá esperar os reveses, procurar e tornar a procurar corrigir a conduta do discípulo, compadecendo-se de suas dificuldades. Mas para tanto é necessário que o discípulo não hesite em reconhecer suas dificuldades e seus erros e que fale com liberdade absoluta. Como se vê, a tradição epicurista reconhece o valor terapêutico da palavra. Como contrapartida, o mestre deve escutar com simpatia, sem zombaria ou malevolência. Em resposta à "confissão" do discípulo, o mestre deverá, também, falar livremente para admoestar o discípulo, fazendo-o compreender a verdadeira finalidade de suas reprimendas. Epicuro, nota Filodemo, não hesitou em fazer repreensões bastante vivas em uma carta dirigida a seu

150. Cf. a atitude de Crates com relação a seu discípulo Zenão, in L. Paquet, *Les Cyniques grecs,* Paris, 1992, p. 166.

151. Sobre esse tratado, cf. M. Gigante, "Philodème. *Sur la liberté de parole*", in *Actes du VIIIe Congrès (1969),* Paris, Association Guillaume Budé, 1970, pp. 196-220, e *Ricerche Filodemee,* 2ª edizione, Napoli, 1983, pp. 55-113.

152. P. Rabbow, *Seelenführung...,* pp. 269-270.

discípulo Apolonides. É necessário que a admoestação seja serena, sem faltar à benevolência. Note-se que Filodemo também acrescenta que o filósofo não deve temer dirigir repreensões aos homens políticos.

Na escola de Epicuro, temos um exemplo de direção espiritual na carta que um de seus discípulos, Metrodoro[153], escreve ao jovem Pítocles:

> *Tu me dizes que o aguilhão da carne te leva a abusar dos prazeres do amor. Se não infringes as leis e não perturbas de nenhum modo os bons costumes estabelecidos, se não incomodas nenhum de teus vizinhos, se não esgotas tuas forças e não dissipas tua fortuna, entrega-te sem escrúpulos à tua inclinação. Entretanto, é impossível não ser preso por ao menos uma dessas barreiras: os prazeres do amor não oferecem nenhum proveito para ninguém, já é muito quando não prejudicam.*

Pouco sabemos sobre a direção de consciência no antigo estoicismo. Podemos, em todo caso, supor que os tratados estoicos de casuística escritos por Antipater de Tarso e Diógenes da Babilônia, cujos vestígios reencontramos no tratado *Dos deveres* de Cícero, resumem uma longa experiência de direção de consciência. Seja como for, a história do estoicismo apresenta-nos várias figuras de diretores de alma: Sêneca, em suas *Cartas a Lucílio*; Musônio Rufo, em seus escritos; Epiteto, nas *Conversações* referidas por Arriano. A direção espiritual de Sêneca é muito literária. De uma extremidade a outra de suas cartas as fórmulas notáveis, as imagens, as próprias sonoridades são escolhidas intencionalmente. Mas as observações psicoló-

153. Trad. Festugière, in *Épicure et ses dieux,* p. 40; *Sentenças vaticanas,* LI, Balaudé, p. 216.

gicas e a descrição dos exercícios estoicos também são nelas muito preciosas. Tudo leva a pensar que o mestre estoico de Marco Aurélio, Júnio Rústico, foi para ele um diretor de consciência, com o qual o futuro imperador se irrita muitas vezes, sem dúvida por causa da franqueza de linguagem desse filósofo.

Na *Vida de Plotino* escrita por Porfírio, e nas outras *Vidas* de filósofos do fim da Antiguidade, muitos relatos deixam entrever práticas de direção espiritual. Por exemplo, nelas se encontra a célebre história de Plotino aconselhando a viajar[154] um Porfírio tomado por pensamentos suicidas. Também conhecemos um pormenor interessante sobre a maneira pela qual Edésio, filósofo que lecionava em Pérgamo no século IV, corrigia a arrogância de seus alunos[155]:

> *Edésio tinha uma maneira de ser afável e próxima do povo. Após as justas dialéticas, saía para passear em Pérgamo com seus discípulos mais notáveis. Ele queria que seus discípulos tivessem na alma um sentimento de harmonia e de responsabilidade em relação ao gênero humano; quando via que eles se tornavam injuriosos e altivos por causa do orgulho que tinham de suas opiniões, fazia cair suas asas, não no mar, mas na terra e no seio da vida humana. Caso encontrasse uma vendedora de legumes, tinha prazer nisso, detinha-se para conversar com ela sobre os preços, sobre o dinheiro que ganhava, sobre a produção de legumes. Ele agia do mesmo modo com um tecelão, um ferreiro, um carpinteiro.*

154. Porfírio, *Vida de Plotino*, 11, 13.

155. Eunapo, *Vida de filósofos e de sofistas*, p. 57, 10-18 Giangrande; veja-se R. Goulet, "Aidésius de Cappadoce", in id., *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I., p. 74.

Um texto de Plutarco[156] resumirá oportunamente tudo o que acabamos de entrever sobre o fenômeno da direção de consciência nas escolas filosóficas e a liberdade de expressão nelas valorizada. No caso, diz ele, em que quem vai escutar um filósofo é perturbado por alguma coisa particular, seja uma paixão inflamada, que tem necessidade de ser reprimida, seja um sofrimento, que precisa ser apaziguado, é necessário então mostrá-la aos olhos de todo o mundo e dela cuidar.

> *Se um golpe de cólera, um acesso de superstição, um desacordo agudo com o que nos rodeia, ou um desejo apaixonado produzido pelo amor, fazendo vibrar fibras de nosso coração jamais vibradas, turva nossos pensamentos, não se deve procurar falar de outra coisa com o mestre para evitar ser censurado, mas é precisamente os discursos que tratam dessas paixões que é necessário escutar durante as aulas e, terminada a aula, é necessário ir encontrar em particular os mestres apresentando-lhes questões suplementares. É necessário evitar fazer o inverso, à imagem da maior parte das pessoas: elas apreciam os filósofos e os admiram quando eles falam de outros assuntos, mas se os filósofos, deixando os outros temas de lado, lhes falam em particular, com franqueza, sobre as coisas que são importantes para elas e as recordam disso, elas mal os suportam e os consideram indiscretos.*

A maior parte das pessoas, continua Plutarco, vê os filósofos apenas como sofistas, que, uma vez fora das tribunas e longe de seus livros e manuais de iniciação, são inferiores aos outros homens "nos atos reais da vida", e vivem outro modo de vida que o dos verdadeiros filósofos.

156. Plutarco, *Como escutar*, 43 d.

Os filósofos antigos desenvolveram todos os tipos de prática de terapia da alma, exercitando-se por meio de diferentes formas de discurso, quer se trate da exortação, da reprimenda, da consolação ou da instrução. Sabe-se que na Grécia, desde Homero e Hesíodo, era possível modificar as decisões e as disposições interiores dos homens escolhendo habilmente as palavras capazes de persuadir[157]. É nessa tradição que na época dos sofistas se constituirão as regras da arte retórica. A direção espiritual filosófica e também os exercícios espirituais pelos quais o indivíduo esforça-se para influenciar-se e modificar-se a si mesmo utilizarão muitos procedimentos retóricos para provocar a conversão e operar a convicção.

Sobretudo, o uso da direção espiritual e a terapia das almas conduzirão as filosofias antigas a um grande conhecimento do "coração humano", de suas motivações, conscientes ou inconscientes, de suas intenções profundas, puras ou impuras. O *Fedro* de Platão permitiu que se vislumbrasse, mas sem entrar em detalhes, a possibilidade de uma retórica que saberia adaptar seus gêneros de discurso aos diferentes tipos de alma. Há nele, além disso, um programa de direção de consciência. O livro II da *Retórica*[158] de Aristóteles realiza em parte esse projeto ao descrever tudo o que é necessário conhecer das disposições do ouvinte, por exemplo as influências que exercem sobre ele as paixões, o estado social ou a idade. Muito importantes também são as descrições das virtudes e dos vícios nas diferentes *Éticas*

157. Cf. J. de Romilly, *"Patience mon cœur!" L'Essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, 1984.

158. *Arte Retórica*, tradução de Antonio Pinto de Carvalho, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1959.

de Aristóteles, nas quais elas se destinam a esclarecer o legislador sobre a maneira de governar os homens. Vimos que o tratado epicurista *Sobre a liberdade de palavra* estudava com precisão os sentimentos que nascem no indivíduo por ocasião das exortações, da confissão e da culpabilidade. Encontra-se no epicurista Lucrécio e no estoico Sêneca uma notável descrição de torturas que a alma humana sabe se infligir: "Cada um procura fugir a si próprio [...] mas fica preso à força a esse eu que odeia"[159], por esse aborrecimento que vai "até a náusea" e faz dizer: "Até quando as mesmas coisas?"[160], ou ainda da hesitação em converter-se à filosofia que Sêneca descreve no prólogo de seu tratado *Sobre a tranquilidade da alma*, ao fazer falar seu amigo Sereno confessando-se de certa forma a Sêneca[161]:

> *Observando atentamente, descobri em mim certos defeitos muito aparentes, os quais poderia tocar com o dedo, outros que se dissimulam nas regiões profundas, outros enfim que não são contínuos, mas reaparecem somente em intervalos [...] A disposição que me surpreende ser a mais frequente (porquanto não me abriria a ti mesmo como a um médico!) é a de não ter francamente me libertado de meus medos e de minhas repugnâncias de outrora, nem mesmo sob seu império.*

Sereno analisa longamente todos os aspectos de sua irresolução, suas hesitações entre a vida simples e a vida de luxo, entre a vida ativa a serviço dos homens e o lazer que leva à tranquilidade, entre o desejo de imortalizar-se em uma obra literária e a vontade de escrever apenas por utilidade moral.

159. Lucrécio, *Da natureza*, III, 1068.

160. Sêneca, *Cartas*, 24, 26.

161. Sêneca, *Da tranquilidade da alma*, I, 1.

Encontram-se também observações muito fecundas no longo comentário que o neoplatônico Simplício consagrou ao *Manual* de Epiteto.

Essa prática tradicional da direção de consciência levou a compreender melhor tudo o que a pureza da ação moral exige. Tomaremos como exemplo as *Meditações* de Marco Aurélio, nas quais se encontra uma descrição ideal da maneira pela qual é necessário praticar a ação sobre o outro. Só se pode admirar, por exemplo, a extrema delicadeza com a qual Marco Aurélio define a atitude que se deve ter para agir sobre a consciência de outrem, a benevolência de que se deve dar demonstração a quem cometeu uma falta, como se deve dirigir a ele[162]:

> *não insultando nem dando demonstração de minha constância, mas com nobreza e sinceridade [...] com simpatia, sem ironia, sem humilhar, mas com afeição, com um coração isento de amargura, nem em tom de mestre-escola, nem para se fazer admirar por alguém que tenha assistido à conversa, e sim para ele só, embora estejam algumas outras pessoas presentes.*

Marco Aurélio vislumbra aqui que a simpatia é coisa tão delicada que mesmo querer ser simpático já seria deixar de ser simpático, porque todo artifício e toda afetação destroem a simpatia. Por outro lado, age-se eficazmente sobre os outros quando se procura agir sobre eles, quando se evita toda violência, mesmo espiritual, que pudesse ser feita ou a si mesmo ou aos outros. É essa simpatia pura, é essa delicadeza, que tem o poder de fazer mudar de opinião, de converter, de transformar os outros. E, do mesmo

162. Marco Aurélio, *Meditações*, XI, 13, 2, e XI, 18, 18; cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 241.

modo, quando se quer fazer bem ao outro, a intenção de bem fazer apenas será verdadeiramente pura caso seja espontânea e inconsciente. O benfeitor perfeito é aquele que não sabe que o faz[163]: "É necessário ser como aqueles que fazem o bem inconscientemente". Chega-se aqui ao supremo paradoxo: um querer de tal modo forte que se suprime como querer, um hábito que se torna natureza e espontaneidade. Ao mesmo tempo, parece que a perfeição da relação com o outro culmina no respeito e no amor pelos outros. Para todas as escolas, o que motiva profundamente sua escolha de vida, assim como seu discurso, é o amor pelos homens. É esse amor que inspira tanto o Sócrates da *Defesa* ou do *Eutífron*[164] de Platão como a propaganda epicurista ou estoica, e mesmo o discurso cético[165].

O sábio

A figura do sábio e a escolha de vida

A sabedoria é considerada em toda a Antiguidade um modo de ser, um estado no qual o homem *é* de maneira radicalmente diferente dos outros homens, no qual é uma espécie de super-homem. Se a filosofia é a atividade pela qual o filósofo prepara-se para a sabedoria, esse exercício consistirá necessariamente não só em falar e em discorrer de certa maneira, mas em ser, agir e ver o mundo de certa maneira. Se a filosofia não é somente um discurso, mas uma escolha de vida, uma opção existencial e um exercício vivido, é porque ela é desejo de sabedoria. É verdade que,

163. Marco Aurélio, *Meditações*, V, 6, 3.
164. Platão, *Eutífron*, 3, d 6.
165. Sexto Empírico, *Hipotiposes pirronianas*, III, 280; Dumont, *Les Sceptiques*, p. 212.

na noção de sabedoria, está inclusa a ideia de um saber perfeito. Não obstante, como vimos a propósito de Platão e de Aristóteles, esse saber não consiste na posse de informações sobre a realidade, mas é também um modo de vida que corresponde à atividade mais elevada que o homem pode exercer e está estreitamente ligada à excelência, à virtude da alma.

Em cada escola, a figura do sábio é a norma transcendente que determina o modo de vida do filósofo. E deve-se constatar que, na descrição dessa norma, há, para além das diferenças que aparecem nas diversas escolas, acordos profundos, tendências comuns que se pode descobrir. Reencontramos aqui o mesmo fenômeno que descrevemos a propósito dos exercícios espirituais.

Em primeiro lugar, o sábio permanece idêntico a si mesmo, em uma perfeita igualdade de alma, isto é, feliz, quaisquer que sejam as circunstâncias. Assim Sócrates, no *Banquete* de Platão, mantém as mesmas disposições, quer seja obrigado a suportar a fome e o frio, quer, ao contrário, se encontre na abundância. Ele sabe, com o mesmo desembaraço, abster-se e usufruir as coisas. Dizia-se de Aristipo[166], um dos discípulos de Sócrates, que ele se adaptava a todas as situações, sabendo usufruir os bens que se lhe apresentavam e não sofrer pela ausência dos que lhe faltavam. Quanto a Pirro, sempre permanecia no mesmo estado interior, o que quer dizer que, se as circunstâncias exteriores mudavam, ele não modificava em nada suas resoluções e disposições. A coerência consigo e a permanência de identidade também caracterizam o sábio estoico, pois a sabe-

166. D. L. II, 66.

doria consiste em sempre querer e em sempre não querer a mesma coisa.

É que precisamente o sábio encontra sua felicidade em si mesmo e é, portanto, independente (*autarkês*) das circunstâncias e das coisas exteriores, como Sócrates que, segundo as *Memoráveis* de Xenofonte, vivia por bastar-se a si mesmo, sem embaraçar-se com coisas supérfluas. Essa é uma das características do sábio segundo Platão[167], que faz Sócrates afirmar: "Mas podemos também dizer que principalmente esse homem se basta para ser feliz e necessita de outrem muito menos que os outros". E, segundo Aristóteles[168], o sábio leva a vida contemplativa porque não tem necessidade de coisas exteriores para se exercitar e porque encontra, com isso, em si a felicidade e a perfeita independência. Só depende de si, basta-se a si mesmo, e reduzir ao máximo suas necessidades é especialmente o ideal dos filósofos cínicos. Os epicuristas, por sua vez, chegam a isso limitando e dominando seus desejos; eles não são mais dependentes da necessidade. Quanto aos estoicos, preferem dizer que é a virtude que basta a si só para obter a felicidade.

Se o sábio permanece sempre idêntico a si e se ele se basta, é porque, ao menos para Pirro, para os cínicos e para os estoicos, as coisas exteriores não podem perturbá-lo, porque considera que as coisas não são boas nem más, e porque, por razões diversas, se recusa a enunciar sobre elas um juízo de valor e as declara indiferentes. Para Pirro, por exemplo, tudo é indiferente, porquanto somos incapa-

167. *República*, III, 387 d 12.
168. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 1177 a 27.

zes de saber se as coisas são boas ou más; não podemos fazer diferença entre elas. Para os estoicos, todas as coisas que não dependem de nós são indiferentes; há uma única coisa que depende de nós e não é indiferente, é o bem moral, isto é, a intenção de fazer o bem porque é o bem. Por si mesmas, todas as outras coisas não são boas nem más, mas depende de nós servir-nos de maneira boa ou má, por exemplo das riquezas ou da pobreza, da saúde ou da doença. Seu valor depende do uso soberano que delas faz o sábio. A indiferença do sábio não é um desinteresse por tudo, mas uma conversão do interesse e da atenção para algo diverso do que domina a atenção e o cuidado dos outros homens. Do sábio estoico, por exemplo, pode-se dizer que a partir do momento em que ele descobriu que as coisas indiferentes não dependem de sua vontade, mas da vontade da Natureza universal, elas ganham para ele um interesse infinito, ele as aceita com amor, mas todas com um amor igual; considera-as belas, mas todas com a mesma admiração. Ele diz "sim" ao universo inteiro e a cada uma de suas partes, a cada um de seus acontecimentos, mesmo que essa parte ou esse acontecimento pareçam molestos ou repugnantes. Reencontra-se aqui a atitude de Aristóteles com relação à Natureza: não se deve ter uma aversão pueril por essa ou aquela realidade produzida pela Natureza, pois, como dizia Heráclito, mesmo na cozinha há deuses. Essa indiferença do sábio corresponde a uma transformação total da relação com o mundo.

Igualdade de alma, ausência de necessidade, indiferença às coisas indiferentes: as qualidades do sábio fundam sua tranquilidade de alma e sua ausência de perturbação. A origem das perturbações da alma pode, por outro lado,

ser muito diversa. Aos olhos de Platão, é o corpo, por seus desejos e paixões, que introduz a desordem e a inquietude na alma. Mas há também os cuidados da vida privada e sobretudo da vida política. Xenócrates[169] teria dito que "a filosofia foi inventada para fazer cessar a perturbação que produzem os cuidados". A vida contemplativa aristotélica, distanciada dos negócios da política e das incertezas da ação, introduzirá a serenidade. Segundo Epicuro, são os terrores vãos da morte e dos deuses que inquietam os homens, mas também os desejos desordenados e o comprometimento com os negócios da cidade. Para o sábio que saiba limitar seus desejos e sua ação, que saiba suprimir suas dores, a serenidade da alma, assim adquirida, permitirá viver na Terra "como um deus entre os homens". Pirro encontrava a paz recusando-se a decidir se as coisas são boas ou más. E para os céticos a tranquilidade interior seguia "como uma sombra" a suspensão do juízo, isto é, a recusa a atribuir juízos de valor às coisas. Segundo os estoicos, enfim, o sábio sabe conciliar a eficácia na ação e a serenidade interior, porque, na incerteza do êxito, sempre age aceitando o destino e velando para obter uma intenção pura.

A figura do sábio aparece como uma espécie de núcleo de liberdade indomável e inexpugnável que o famoso texto de Horácio bem descreve[170]:

O homem justo e firme em sua resolução, nem a fúria dos cidadãos ordenando o mal, nem a face de um tirano que

169. Xenócrates, fr. 4, Heinze (R. Heinze, *Xenocrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892).
170. Horácio, *Odes*, III, 3, 1-8.

ameaça abalar e consumir seu espírito, não mais que Austero, chefe turbulento do tempestuoso Adriático, não mais que a grande mão de Júpiter fulminante; que o mundo se rompa e desabe, seus restos hão de maravilhar sem aterrorizar.

Reencontramos na figura do sábio o duplo movimento que evidenciamos a propósito dos exercícios de sabedoria. O sábio toma consciência de si mesmo como de um eu que pode, por seu poder sobre seus próprios juízos, dirigindo-os ou suspendendo-os, assegurar sua perfeita liberdade interior e sua independência de todas as coisas. Mas essa liberdade interior não é uma liberdade arbitrária, ela não é inexpugnável e inatacável senão quando se situa ou se põe, assim, na perspectiva da natureza ou do espírito, ou, ao menos, no caso dos céticos, da razão crítica.

O discurso filosófico sobre o sábio

A figura do sábio desempenha papel decisivo na escolha de vida filosófica. Mas ela se oferece ao filósofo como um ideal descrito pelo discurso filosófico antes que como um modelo encarnado em uma personagem viva. Os estoicos diziam que o sábio é extremamente raro, há poucos deles, talvez um, talvez nenhum. Aqui quase todas as outras escolas estão bem próximas da mesma opinião, salvo os epicuristas, que não hesitam em venerar Epicuro como o sábio por excelência. O único sábio universalmente reconhecido pelas outras escolas é Sócrates, este sábio perturbador que não sabe que é sábio. Mas, evidentemente, esse ou aquele filósofo se apraz em ver como sábio perfeito um de seus mestres ou alguma figura famosa do passado. Caso de Sêneca quando fala, por exemplo, de Sextio ou

Catão. Caso também de outros autores de vidas de filósofos, como Porfírio ao falar de Plotino.

Os historiadores da filosofia não ressaltaram muito, talvez, o lugar considerável que tinha na filosofia antiga o discurso que consistia em descrever o sábio. Tratava-se menos de delinear os traços de figuras concretas de sábios ou de filósofos particularmente notáveis — papel das vidas de filósofos — do que de definir o comportamento ideal do sábio. "O que faria o sábio nessa ou naquela circunstância?" Esse é, contudo, muitas vezes o meio, nas diferentes escolas, de descrever, sob forma ideal, as particularidades do modo de vida que lhes é próprio.

Os estoicos davam grande importância em seu ensino à discussão de "teses" sobre os paradoxos do sábio. Não só demonstravam que o sábio é o único ser infalível, correto, impassível, feliz, livre, belo e rico, mas que ele é também o único a ser real e excelentemente estadista, legislador, general, poeta e rei. Isso quer dizer que o sábio é, pelo exercício perfeito da razão, o único capaz de exercer todas essas funções[171].

Deu-se muita importância a esses paradoxos, considerando-os tipicamente estoicos, mas parece que eles correspondiam a temas de exercícios puramente escolares, que talvez já existissem à época dos sofistas, mas que parecem, em todo caso, haver sido praticados na Academia de Platão. Esses temas, durante os cursos, eram discutidos sob a forma de "tese", isto é, de questões sobre as quais se pode argumentar. Foi assim que Xenócrates[172] deu uma vez um curso sobre a tese: "Ape-

171. É. Bréhier, *Chrysippe*, pp. 216-218.
172. Xenócrates, in Plutarco, *Apotegmas lacônicos*, 220 d.

nas o sábio é um bom general". Eudamidas, rei de Esparta, fora esse dia à Academia escutar Xenócrates. O espartano, com muito bom-senso, diz após a aula: "O discurso é admirável, mas o discursador pouco crível, pois jamais ouviu o som das trombetas", denunciando assim o perigo desses discursos nos quais se discutem abstratamente teorias sobre a sabedoria sem praticá-la efetivamente. Pode-se supor, também, uma alusão a esse gênero de exercício na oração final do *Fedro* de Platão, no qual Sócrates sustenta estar convencido de que o sábio é rico. Ao longo de toda a história da filosofia antiga, encontra-se esse gênero de questões sobre o sábio: o sábio pode ser amado? Pode ele misturar-se aos negócios políticos? Encoleriza-se?

Há, contudo, um paradoxo estoico muito mais significativo: ninguém se torna sábio pouco a pouco, mas por uma transformação instantânea[173]. A sabedoria, como vimos, não é suscetível de ser maior ou menor. Eis por que a passagem da não sabedoria à sabedoria não se pode fazer por um progresso, mas por uma mutação brusca.

Esse paradoxo nos põe na via de outro paradoxo que se encontra em todas as escolas: se o sábio representa um modo de ser diferente do modo de ser do comum dos mortais, não se pode dizer que a figura do sábio[174] tende a aproximar-se da de Deus ou dos deuses? Pode-se observar esse movimento mais claramente no epicurismo. De uma parte, aos olhos de Epicuro[175], o sábio vive como um "deus

173. *SVF*, III, 221 e 539-542; Plutarco, *Como perceber que se progride...*, 75 c.

174. Cf. P. Hadot, "La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine", in G. Gadoffre. *Les Sagesses du monde*. Paris, 1991, pp. 9-26.

175. Epicuro, *Carta a Meneceu*, § 135, Balaudé, p. 198.

entre os homens". E, de outra, os deuses de Epicuro, isto é, os deuses da tradição, os deuses do Olimpo, mas reinterpretados por Epicuro, vivem como os sábios. Dotados de forma humana, vivem no que os epicuristas denominam os intermundos, nos espaços vazios entre os mundos, escapando assim à corrupção inerente ao movimento dos átomos. Como o sábio, eles estão mergulhados em uma perfeita serenidade, não estando misturados de nenhuma maneira à criação e à administração do mundo[176]:

> *A natureza divina goza necessariamente de uma duração eterna com paz suprema e está afastada e distante de tudo o que se passa conosco. Sem dor nenhuma e sem nenhum perigo, apoiada em seus próprios recursos, nada precisando de nós, não a impressionam os benefícios nem a atinge a cólera.*

Essa concepção de divindade foi destinada, como vimos, a suprimir no homem o temor dos deuses. É na escolha de vida epicurista que se funda a necessidade de conferir, no discurso filosófico, uma explicação materialista da gênese do universo, a fim de persuadir a alma de que os deuses não se ocupam do mundo. Mas nos parece agora que essa representação também tinha por fim propor o divino como ideal de sabedoria, na medida em que a essência do divino consiste, para ela, na serenidade, na ausência de preocupação, no prazer e na alegria. De alguma maneira, os deuses são sábios imortais e os sábios, deuses mortais. Para os sábios, os deuses são amigos e iguais. O sábio encontra sua alegria na presença dos deuses[177]:

176. Lucrécio, *Da natureza*, II, 646; veja-se também Balaudé, p. 114.

177. Trad. Festugière, in *Épicure et ses dieux*, p. 98 (texto de Filodemo, *De dis*, III, p. 16, 14 Diels).

Ele admira a natureza e a condição dos deuses, ele se esforça por aproximar-se dela, aspira, por assim dizer, a tocá-la, a viver com ela, e nomeia os sábios amigos dos deuses e os deuses amigos dos sábios.

Os deuses não se ocupam das coisas humanas: o sábio não invocará os deuses para obter algum benefício, mas encontrará sua felicidade ao contemplar sua serenidade, sua perfeição e ao associar-se à sua alegria.

O sábio, segundo Aristóteles, consagra-se ao exercício do pensamento e à vida do espírito. Aqui ainda o divino é o modelo do sábio. Pois, como nota Aristóteles, a condição humana torna frágil e intermitente essa atividade do espírito, dispersa no tempo e exposta ao erro e ao esquecimento. Mas pode-se representar, indo ao limite, um espírito cujo pensamento se exercerá perfeita e continuamente em um eterno presente. Seu pensamento se pensará, assim, a si mesmo, em um ato eterno. Ele conhecerá eternamente a felicidade e o prazer que o espírito humano conhece apenas em raros momentos. Essa é precisamente a descrição que Aristóteles dá de Deus, como primeiro motor, causa final do universo. O sábio vive, assim, de maneira intermitente o que Deus vive de modo contínuo. Ao fazê-lo, ele vive uma vida que excede a condição humana e que, não obstante, corresponde ao que há de mais essencial no homem: a vida do espírito.

As relações entre a ideia de Deus e a de sábio são menos claras em Platão, provavelmente porque a ideia do divino em Platão apresenta-se sob uma forma extremamente complexa e hierarquizada. O "divino" é uma realidade difusa, que compreende as entidades situadas em níveis diversos, como o Bem, as Ideias, o Intelecto divino, a figura

mítica do Artesão, do Demiurgo do mundo e, enfim, a alma do mundo. Mas, da perspectiva que nos ocupa, Platão enunciou, em todo caso, um princípio fundamental. Ir na direção oposta ao mal, ir na direção da sabedoria, é "assimilar-se a Deus na medida do possível: ora, assimila-se a ele tornando-se justo e bom na clareza do espírito"[178]. A divindade aparece aqui como o modelo da perfeição moral e intelectual do homem. Por outro lado, de maneira geral, Platão apresenta Deus ou os deuses dotados de qualidades morais que poderiam ser as de um sábio. Ele é verídico, sábio e bom; não tem nenhuma inveja e quer sempre produzir o que há de melhor.

A relação entre o sábio e Deus situa-se, em Plotino, em dois níveis. Em primeiro lugar o Intelecto divino, em sua relação de pensamento, de identidade e de atividade consigo mesmo, possui, confundidas com sua essência, as quatro virtudes: o pensamento ou prudência, a justiça, a força e a temperança, que, neste estado, são os modelos transcendentes da sabedoria, e ele vive uma vida[179] "soberanamente sábia, isenta de falta e de erro". Mas, visto que a alma, segundo Plotino, às vezes se eleva, em raros momentos, na experiência mística, a um nível superior ao Intelecto, encontram-se também na descrição do Uno ou Bem os traços do sábio: a independência, a ausência de necessidade, a identidade consigo mesmo. Há nele muito claramente, uma projeção da figura do sábio sobre a representação do divino.

É provavelmente porque a figura do sábio e a figura de Deus nelas são identificadas que as filosofias de Platão,

178. *Teeteto*, 176 b.
179. *Eneadas*, V, 3 (49), 17, 1.

de Plotino, de Aristóteles e de Epicuro representam Deus antes como força de atração que como força criadora. Deus é o modelo que os seres procuram imitar e o Valor que orienta sua escolha. Como observa B. Frischer, o sábio e os deuses epicuristas são os motores imóveis, como o Deus de Aristóteles: eles atraem os outros, transmitindo-lhes suas imagens[180].

O sábio dos estoicos conhece a mesma felicidade que a Razão universal personificada alegoricamente por Zeus, porque deuses e homens têm a mesma razão, perfeita nos deuses, perfectível nos homens[181], e porque precisamente o sábio atingiu a perfeição da razão, fazendo coincidir sua razão com a Razão divina, sua vontade com a vontade divina. As virtudes de Deus não são superiores às do sábio.

A teologia dos filósofos gregos é, pode-se dizer, uma teologia do sábio, contra a qual protestou Nietzsche[182]:

> *Afastemos a suprema bondade do conceito de Deus: ela é indigna de um deus. Afastemos do mesmo modo a suprema sabedoria — foi a vaidade dos filósofos que se tornou culpável por essa extravagância de um deus monstro da sabedoria: ele deveria lhe parecer tanto quanto possível. Não, Deus, o poder supremo — isso basta! Disso emana tudo, disso emana o "mundo".*

Onipotência ou bondade? Não discutiremos esse problema, mas devemos afirmar vigorosamente que, contrariamente ao que Nietzsche parece entender, o ideal do sábio nada tem a ver com uma moral ética "clássica" ou "burgue-

180. B. Frischer, *The Sculpted Word*, p. 83.
181. Sêneca, *Cartas*, 92, 27; *SVF*, III, §§ 245-252.
182. Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1887, 10 [90], in *Œuvres philosophiques complètes*, T. XIII, Paris, 1976, p. 151.

sa", mas corresponde antes, para retomar a expressão de Nietzsche, a uma reversão total dos valores[183] recebidos e convencionais, apresentando-se sob as formas mais diversas, como pudemos observar a propósito de diferentes escolas filosóficas.

Basta, para dar um novo exemplo, evocar a descrição do estado "natural", isto é, não corrompido, da sociedade que Zenão, o estoico, dava em sua *República*. Ela possuía algo de escandaloso, precisamente porque a apresentava como a vida de uma comunidade de sábios. Havia uma única pátria, o próprio mundo; não havia leis, pois a razão do sábio basta para prescrever-lhe o que deve fazer; não havia tribunais, pois ele não comete faltas; não havia templos, pois os deuses não têm necessidade disso e porque é um contrassenso ter por sagradas obras feitas por mãos humanas; não havia dinheiro, não havia leis sobre o casamento, mas a liberdade de unir-se com quem se queira, mesmo de maneira incestuosa; não havia leis sobre a sepultura dos mortos.

A contemplação do mundo e do sábio

B. Grœthuysen[184] insistiu sobre um aspecto muito particular da figura do sábio antigo, sua relação com o cosmos:

> *A consciência que ele tem do mundo é algo de particular ao sábio. Unicamente o sábio não deixa de ter o todo constantemente presente ao espírito, jamais se esquece do mundo, pensa e age em relação ao cosmos [...] O sábio faz parte do mundo,*

183. Cf. Oswaldo Giacóia Júnior, *Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1997.
184. B. Grœthuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, p. 80.

ele é cósmico. Ele não se deixa desviar do mundo, afastar do conjunto cósmico [...] O tipo do sábio e a representação do mundo formam, de alguma maneira, um conjunto indissolúvel.

Como vimos, a consciência de si é inseparável de uma expansão no todo e de um movimento pelo qual o eu se repõe em uma totalidade que o engloba, mas que, longe de aprisioná-lo, há de permitir-lhe estender-se em um espaço e em um tempo infinitos[185]: "Tu podes abrir a ti mesmo largo espaço para abarcar com o pensamento o universo inteiro". Aí ainda, a figura do sábio convida a uma transformação total da percepção do mundo.

Existe um texto notável de Sêneca no qual são associadas a contemplação do mundo e a contemplação do sábio[186]:

Por minha parte, tenho o hábito de tomar muito tempo a contemplar a sabedoria: eu a olho com a mesma estupefação com a qual, em outros momentos, olho o mundo, esse mundo que me acontece muitas vezes de olhar como se o visse pela primeira vez.

Reencontramos aqui dois exercícios espirituais, um que conhecemos bem: a contemplação do mundo, outro que acabamos agora de entrever: a contemplação da figura do sábio. A julgar pelo contexto, a figura que Sêneca contempla é a de Sextio: "Ao te revelar os segredos da vida feliz, ele não te tirará a esperança de atingi-la". Notação absolutamente capital: para contemplar a sabedoria, como para contemplar o mundo, é necessário fazer-se um novo olhar.

185. Marco Aurélio, *Meditações*, IX, 32.

186. Sêneca, *Cartas*, 64, 6. Cf. P. Hadot, "Le Sage et le monde", in *Le Temps de la réflexion* X: 175-188, 1989.

Um novo aspecto da relação do filósofo com o tempo aparece-nos aqui. Não se trata somente de perceber e de viver cada momento do tempo como se fosse o último, é necessário também percebê-lo como se fosse o primeiro, em toda estranheza estupefaciente de seu surgimento. Como diz o epicurista Lucrécio[187]:

Se tudo isto aparecesse agora pela primeira vez aos mortais, se de improviso se apresentasse diante deles, que se poderia dizer de mais admirável que tudo isso ou que menos ousariam os homens ter acreditado?

Tudo leva aqui a pensar que Sêneca preparava-se para encontrar a ingenuidade do olhar ao contemplar o mundo, a menos que isso seja aqui apenas a expressão fugaz de uma espécie de experiência espontânea de "mística selvagem", para retomar a expressão de M. Hulin[188].

O que explica essa íntima ligação entre a contemplação do mundo e a contemplação do sábio é, ainda uma vez, a ideia do caráter sagrado, isto é, sobre-humano, quase inumano, da sabedoria. Como diz alhures Sêneca, na profundidade de um bosque antigo, na solidão selvagem, no manancial dos grandes rios, diante da insondável profundidade de lagos de águas sombrias, a alma vivencia o sentimento da presença do sagrado. Mas ele também experimenta isso admirando o sábio[189]:

E se tu vês um homem que o perigo não assusta em nada, que as paixões não tocaram, que, feliz na adversidade, plácido no meio de tempestades, vê do alto os homens, e vê os deuses no mes-

187. Lucrécio, *Da natureza*, II, 1031 ss.

188. M. Hulin, *La Mystique sauvage*, Paris, 1993.

189. Sêneca, *Cartas*, 41, 3-4. Cf. I. Hadot, *Seneca...*, p. 94.

mo nível, por acaso não serás possuído de veneração? [...] Em cada homem bom, um deus habita. Qual é ele? Nenhuma certeza; mas é um deus.

Contemplar o mundo e contemplar a sabedoria é, finalmente, filosofar, é, com efeito, operar uma transformação interior, uma mutação da visão, que me permite reconhecer ao mesmo tempo duas coisas às quais raramente se presta atenção, o esplendor do mundo e o esplendor da norma que é o sábio[190]: "O céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim".

Conclusão

É fácil ironizar esse ideal do sábio quase inacessível e que o filósofo não chega a atingir. Os modernos não se privaram e não deixaram de falar "do irrealismo nostálgico e consciente de sua quimera"[191]; os antigos, como o satírico Luciano[192], zombaram do infeliz que, tendo passado toda sua vida esforçando-se e em vigília, nem sempre alcançou a sabedoria. Assim fala o senso comum, que não compreendeu todo o alcance da definição de filósofo como não sábio no *Banquete* de Platão, definição que, não obstante, permitirá a Kant[193] compreender o verdadeiro estatuto do filósofo. É fácil zombar disso. Ter-se-ia o direito de o fazer se os filósofos se tivessem contentado em tagarelar sobre o ideal do sábio. Mas se eles tomaram a decisão, prenhe de

190. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Gibelin, Paris, 1983, p. 175.
191. P. Veyne, "Introduction", in Sêneca, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, p. CX.
192. Luciano, *Hermotimo*, cap. 77.
193. Cf. abaixo pp. 373-380.

gravidade e de consequências, de preparar-se efetivamente para a sabedoria, merecem nosso respeito, mesmo que seus progressos tenham sido mínimos. Trata-se de saber, para retomar a fórmula da qual J. Bouveresse[194] se serve para exprimir uma ideia de Wittgenstein, "qual preço pessoal eles tiveram de pagar" para ter o direito de falar de seu esforço para a sabedoria.

Apesar de minhas reticências contra a utilização do comparatismo em filosofia, gostaria de terminar este capítulo ressaltando até que ponto a descrição, inspirada pelo budismo, que M. Hulin deu das raízes existenciais da experiência mística parece-me próxima das características do ideal do sábio antigo, de tal modo as semelhanças entre as duas indagações espirituais pareceram-me evidentes. Mas qual não foi minha surpresa ao reler o *Crysippe* de É. Bréhier[195] e encontrar um delineamento análogo ao que eu gostaria de fazer! Após ter escrito:

> *Essa concepção de um sábio superior à humanidade, isento de faltas e de infelicidades, não é particular aos estoicos nessa época, e chega mesmo a ser, desde os cínicos [teria sido possível para ele, por outro lado, dizer: "desde Sócrates e Platão"], uma concepção comum a todas as escolas,*

ele cita em nota esta descrição budista do sábio:

> *Vitorioso, conhecendo e compreendendo tudo, livre do peso do acontecimento e da existência, sem nenhuma necessidade, tal é aquele que se pode glorificar como sábio [...] O viajante*

194. J. Bouveresse. *Wittgenstein, la rime et la raison*. Paris, 1973, p. 74, cf. abaixo, p. 368.
195. *Crysippe*, p. 219, nota 1 (Bréhier cita Sutta Nipata. Trad. Oldenberg, *Deutsche Rundschau*, Januar 1910).

solitário não se inquieta nem com o louvor nem com o vitupério [...] condutor dos outros, e não conduzido pelos outros, tal é aquele que se pode celebrar como sábio.

Ora, foi precisamente esta ideia do "depósito do fardo" que atraiu minha atenção para a descrição de M. Hulin e pareceu-me apresentar uma analogia com a experiência espiritual que inspira a figura ideal do sábio antigo. M. Hulin[196] mostra que, na primeira das quatro "nobre verdades" do budismo, "Tudo é sofrimento", a palavra "sofrimento" significa menos o sofrimento que "a alternância das penas e das alegrias, sua inextricável mistura, seu contraste, seu condicionamento mútuo". O fardo é essa oposição que a afirmação da individualidade enclausurada em si instaura entre o agradável e o desagradável, entre o "bom-para-mim" e o "mau-para-mim", e que obriga o homem a sempre ocupar-se de seus interesses. Por trás dessa oposição, percebe-se a permanência de uma "surda insatisfação sempre renascente" que é, poder-se-ia dizer, uma angústia existencial. E precisamente, para libertar-se dessa "insatisfação", é necessário ousar "depor o fardo":

Assim voltados e ocupados na perseguição de nossos interesses mundanos, temos ao menos a ideia da imensa consolação que representará depositar o fardo, isto é, a renúncia a nos afirmar a todo custo contra a ordem do mundo e a expensas do outro.

196. M. Hulin, *La Mystique sauvage*, pp. 243 e 238-242.

Terceira Parte

Ruptura e continuidade. A Idade Média e os tempos modernos